LUMINIȚA MUNTEANU

LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ

Editura Universității din București

Luminița Munteanu

LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ

LUMINIȚA MUNTEANU

LITERATURA TURCĂ DE INSPIRAȚIE SUFITĂ

Editura Universității din București
– 2001 –

Referenți științifici: **Prof. dr. FLORENTINA VIȘAN**
Lector dr. GEORGE GRIGORE

© Editura Universității din București
Șos. Panduri 90-92, București - 76235; Tel./Fax: 410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MUNTEANU, LUMINIȚA
Literatura turcă de inspirație sufită / Luminița Munteanu. - București, Editura Universității din București, 2001
p.; cm
Bibliogr.
ISBN: 973-575-570-X

821.512.161.09

CUPRINS

Cuvânt introductiv.....7

Sufismul sau calea spirituală.....9

1. *Recuperarea dimensiunii spirituale a islamului*.....9
2. *O doctrină esenţialistă*..... 35
3. *Iniţierea*.....45
4. *Solidaritatea comunitară*.....75

Turcii şi islamul.....91

1. *Ipostaze ale credinţei în perioada preislamică*.....91
2. *Mirajul islamului*.....109

Particularităţile literaturii turce de inspiraţie sufită.....123

1. *Genuri şi specii predilecte*.....123
   a. *Tratatele de sufism şi cărţile de învăţătură*.....125
   b. *Lirica de tip devoţional*.....128
   c. *Literatura de tip hagiografic*.....131
2. *Particularităţi de ordin formal*.....147
3. *Particularităţi lingvistice*.....152

Un precursor al sufismului anatolian: Ahmed Yesevî.....155

Yûnus Emre.....193

Kaygusûz Abdâl.....227

Hatâyî (Şâh Ismâ'îl-i Safevî)..... 255

Pîr Sultân Abdâl.....265

Bibliografie.....289

CUVÂNT INTRODUCTIV

Literatura de inspiraţie sufită a jucat un rol esenţial în configurarea culturală a Turciei moderne, contribuind la modelarea mentalităţii sociale, dar şi la menţinerea conştiinţei identitare. Studiul sistematic al acestui gen, cu predilecţie al literaturii sufite de extracţie populară, mai degrabă ignorată de mediile savante în perioada otomană, s-a intensificat după proclamarea republicii (1928), când s-a declanşat o amplă campanie de recuperare, catalogare şi editare a manuscriselor aflate în circulaţie, dar şi de culegere a bogatei creaţii folclorice orale. Stabilirea orientărilor generale şi a priorităţilor de cercetare în domeniu se leagă, în Turcia, de numele lui Fuad Köprülü(zâde) – autorul masivului şi eruditului studiu intitulat *Türk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar* (1918), lucrare fundamentală asupra începuturilor sufismului anatolian. Aceeaşi perioadă, abordată de această dată din perspectiva istoriei literare, face obiectul unei alte opere de referinţă, *Türk Edebiyatı Tarihi*, semnată de acelaşi exeget. Demersurile lui Fuad Köprülü aveau să fie continuate de discipolul său, Abdülbâki Gölpınarlı, care s-a afirmat nu numai prin abordările sale hermeneutice competente, ci şi prin laborioase ediţii de texte, adesea inedite; apropiat cercurilor sufite, el a oferit detalii preţioase asupra ideologiei şi stilului de viaţă comunitar promovat de diverse ordine. Ultimii ani au cunoscut, în Turcia, o veritabilă avalanşă de cărţi şi studii consacrate sufismului. Marea majoritate a acestora se înscriu însă în categoria lucrărilor de popularizare, purtând amprenta inconfundabilă a veleitarismului; ele rămân minate de vicii de fond care le fac, practic, inutilizabile din perspectivă analitică: materialul de studiu este prezentat

într-o formă greoaie, nesistematică, marcată de stridențe de ton partizane, de truisme și redundanțe stânjenitoare. Un tip modern de abordare, adecvat orizontului de așteptare contemporan, caracterizează, în schimb, noua generație de universitari și cercetători (Ahmet Yaşar Ocak, Orhan Türkdoğan, Abdurrahman Güzel, Feyzi Halıcı, Ilhan Cem Erseven), care recurg la modalități inedite de investigație a curentului, izbutind să se mențină, în același timp, în limitele discursului științific. Printre specialiștii străini care au abordat, cu pasiune dublată de competență, diverse aspecte ale manifestării sufismului în Turcia se numără John P. Brown, John Kingsley Birge, Georg Jacob, Annemarie Schimmel, Frederick de Jong, Irène Mélikoff, Irène Beldiceanu-Steinherr, Nathalie Clayer etc.

Selecția noastră, inevitabil limitată și subiectivă, propune un număr limitat de autori care au ilustrat direcția sufismului popular (teme sufite se regăsesc și în literatura aulică *divânî*, fără a constitui însă o dominantă a acesteia); după cum lesne se va putea constata, recurența temelor și motivelor le conferă autorilor prezentați un aspect relativ unitar, dincolo de condiționările sociale ori spațio-temporale, dând astfel posibilitatea creionării unei imagini de ansamblu asupra principalelor caracteristici formale și informale ale genului.

Notă: 1. Din constrângeri de spațiu, am renunțat la evidențierea grafică a distihurilor și catrenelor alese spre exemplificare – mai puțin semnificativă pentru literatura populară de inspirație sufită decât pentru literatura *divânî*, care se distinge prin rigoarea formală și manierismul ei pronunțat.

2. Sigla *E. I.*[1] trimite la lucrarea *Encyclopédie de l'Islam*, ediția I, iar sigla *E. I.*[2] la *Encyclopédie de l'Islam*, ediția a II-a (a se vedea *Bibliografia*). Semnificația celorlalte sigle utilizate în cuprinsul lucrării este indicată, de fiecare dată, cu prilejul primei citări, într-o notă de subsol.

SUFISMUL SAU CALEA SPIRITUALĂ

1. *Recuperarea dimensiunii spirituale a islamului*

Ivit pe solul fertil al revelaţiei coranice, spre a apăra ideea unui islam spiritual – dimensiune neglijată sau sufocată în germene de rigorismul rigid al literaliştilor – sufismul a devenit, în scurtă vreme, un aspect esenţial, de neignorat al credinţei revelate, la începuturile secolului al VII-lea, profetului Muḥammad.

Privit cu suspiciune sau repudiat cu violenţă de medii dintre cele mai variate, stârnind pasiuni şi reacţii contradictorii, de la asumare pasionată, apostazie şi martiriu, la contestaţie contrariată şi sentinţe capitale, sufismul subîntinde, de fapt, o mare varietate de concepţii şi atitudini, imposibil de surprins într-o formulă succintă, atotcuprinzătoare.

Fiind, ca orice formă de mistică[1], "în mod esenţial şi în primul rând, o teologie a lui *mirum*: a lui «cu totul altul»" (Rudolf Otto, 1992, p. 41), având, prin urmare, drept obiect ceea ce se sustrage înţelegerii noastre conceptuale, de vreme ce transcende limitele gândirii discursive, ceea ce se manifestă în forme surprinzătoare, aparent iraţionale, antinomice,

[1] "Sufismul ar putea fi definit drept «misticism musulman» în măsura în care termenului de misticism i s-ar atribui sensul folosit de Părinţii greci şi de cei ce se înscriau în filiaţia lor spirituală, adica «ceea ce este legat de cunoaşterea misterelor». Având în vedere faptul că, în spaţiul islamic, cuvântul *taṣawwuf* nu desemnează decât căile contemplative regulate, comportând o doctrină esoterică şi o transmitere din maestru în maestru, el nu se poate traduce prin «mistică» decât conferindu-i-se acestui

contrariind pietatea disciplinată şi, nu de puţine ori, obtuză a credinciosului mediu, sufismul este permanent pândit de pericolul ereziei şi amendat, în consecinţă, atât de către sunniţi, cât şi de către şiiţi.

În mod voluntar sau involuntar, remarcă Henry Corbin (1964, p. 263), sufismul se afirmă, aşadar, ca un protest strălucit împotriva plafonării rituale, ca o mărturie durabilă a spiritului căutător de absolut împotriva oricărei abordări reducţioniste, rutiniere a religiei islamice.

Pentru Fritjof Schuon (1980, p. 45), sufismul istoric este un segment al exoterismului, în care şi-a aflat refugiul esoterismul (care este "fără patrie şi se stabileşte unde poate"), de unde se deduce că sufismul poate fi asimilat, la limită, esoterismului.

De altfel, mistica islamică, definită de mulţi exegeţi ca esoterism sau chiar ca gnosă a islamului, se intersecteaza adeseori, sub aspectul intenţionalităţii şi al obiectivelor sale declarate, cu şiismul, privit în aspectele sale cele mai generale. Acelaşi Henry Corbin (1964, pp. 44-50), pentru care şiismul, în măsura în care profesează o cunoaştere mântuitoare, reprezintă "gnosa islamului" prin excelenţă constată însă că, după perioada iniţială de descumpănire, în care cele două tendinţe au coincis ori s-au completat reciproc, lumea şiită a devenit din ce în ce mai reticentă, ba chiar reprobatoare faţă de sufism, cu care împărtăşea acelaşi vocabular şi aceeaşi metafizică teosofică, dar căruia îi reproşa replierea congregaţională şi ponderea exagerată rezervată maestrului spiritual[2], în detrimentul imamului, acuzându-l, totodată, de "agnosticism pios, favorizând ignoranţa leneşă, precum şi libertinajul moral".

---

cuvânt sensul său original" (Burckhardt, 1969, pp. 24-25).

[2] Tinzând să i se substituie, astfel, imamului aflat în stare de ocultare.

Într-un alt context, Henry Corbin remarcă numeroasele locuri comune care marchează învățământul de specialitate, mărturisind totodată în ce măsură s-a modificat însăşi viziunea sa convenţională asupra relaţiei dintre sufism şi şiism, în urma aprofundării diverselor aspecte legate de viaţa spirituală în spaţiul cultural iranian: "[...] din ansamblul tradiţiilor, rezultă că originea celui mai mare număr de *ṭarīqa(t)* ale sufismului, în general, urcă, în cele din urmă, la unul dintre imamii şiismului. Aceasta pentru că pedagogia spirituală a imamilor constă exact în conducerea adepţilor de la *zāhir* (exteriorul, exotericul) către *bāṭin* (interiorul, esotericul), de la litera Legii religioase (*šarī'a*) la adevărul său spiritual (*ḥaqīqa*), astfel încât, chiar dacă aceste *ṭarīqa(t)* sufite s-au dezvoltat, în decursul istoriei, în islamul sunnit majoritar, şiismul nu rămânea mai puţin *ṭarīqa(t)*-ul prin excelenţă. Adeptul şiit nu are decât să urmeze învăţătura integrală a imamilor săi pentru a intra *eo ipso* pe Calea spirituală, fără a mai avea nevoie să se ralieze la o *ṭarīqa(t)*. De fapt, sufismul non-şiit n-a făcut decât să se sustragă originilor sale. Dar consecinţa acestei atitudini este importantă: charisma pe care şiismul o concepe ca repartizată în mod necesar între persoana Profetului a cărui misiune este *tanzīl*-ul («a face să coboare» revelaţia divină) şi persoana Imamului, a cărui misiune este *ta'wīl*-ul (a face să urce, «a reconduce» revelaţia la originea sa), această charisma a ajuns să fie blocată doar asupra persoanei Profetului. A rezultat de aici un dezechilibru, puternic resimţit şi denunţat de spiritualii şiiţi, privitor la înseşi fundamentele esotericului, adică ale pătrunderii sensului interior, ascuns al revelaţiei divine" (1973, pp. 9-10).

Mai mult, afirmă ilustrul exeget: "[...] atâta vreme cât sufismul încearcă şi el această necesitate teofanică a persoanei teofanice a Imamului, există un acord între sufism şi şiism. [..] Dar când imamologia este trimisă în exil, sau când ea nu mai îndrăzneşte să-şi rostească numele, se produce în mod inevitabil ruptura; tocmai atunci vituperează şiiţii sufismul, şi reciproc" (*ibidem*, p. 10).

Determinarea ariei de manifestare a sufismului nu poate ignora, totuşi, detaliul că, dincolo de manifestările sufismului de extracţie şiită (primii sufiţi erau membri ai unui grup de spirituali şiiţi din Kūfa, la limita secolelor III-IV h.), marea majoritate a misticilor musulmani a apărut în şi din mediul sunnit, confirmând supoziţia că sufismul răspundea, de fapt, nevoii generale a credincioşilor musulmani de a descoperi sensurile anagogice ale Cărţii, de a se angaja într-o aventură spirituală personală, prin deplasarea accentului de pe elementul terifiant, respingător al numinosului (*tremendum*) – care (moştenire iudaică, poate) domină religia legalitară, alături de ideea predestinării şi de cea a arbitrariului divin – pe elementul atrăgător al acestuia (*fascinans*), care include posibilitatea trecerii la mistică (Otto, 1992, pp. 46-61, 169).

Misticul fideist va căuta, însă, răspunsuri şi trăiri personale în limitele şi prin intermediul religiei mărturisite, al dogmaticii, în cadrele căreia are obsesia să evolueze şi pe care o tratează ca pe o valoare preconstituită, imanentă. În măsura în care aceste cadre îi stânjenesc peste măsură demersul, ele pot fi, la rigoare, deplasate, forţate, în vâltoarea pasiunii mistice, dar şi de dragul demonstraţiei, cu atât mai mult cu cât *Coranul* abundă în ambiguităţi şi încurajează cele mai diverse interpretări. Astfel se explică multiplicarea, uneori până la derizoriu, a Tradiţiilor islamice (*ḥadīṯ*) centrate pe persoana exemplară a Profetului şi mai ales pe

acele atitudini menite să reveleze sensurile esoterice ale *Coranului*, dincolo de sensul pur literal, destinat comunității ignorante în ansamblul ei.

Invocând marea capacitate de adaptare instituțională a sufismului, Julian Baldick îl plasează, într-o posibilă analogie cu instituțiile de tip occidental, undeva între monahism și francmasonerie: "Sufismul este o mișcare, o tradiție și o ideologie sistematizată ca știință. Nu reprezintă o sectă" (1993, pp. 30-31).

În fapt, studiul acestui curent spiritual în diversitatea explozivă a manifestărilor sale demonstrează, fără putință de tăgadă, că există tot atâtea definiții ale sufismului câți sufiți de vreme ce, nu ostenesc să afirme marii maeștri spirituali care i-au jalonat sinuoasa istorie, "sunt tot atâtea căi de acces către Absolut, câți pelerini".

Controverse mai mult sau mai puțin îndreptățite a stârnit și originea vocabulei *taṣawwuf*, prin care este desemnată mistica islamică. Potrivit lui Henry Corbin (1964, p. 262), *at-taṣawwuf* semnifică "a-ți exprima adeziunea față de sufism". Titus Burckhardt (1969, p. 15. n. 1) precizează că, în acord cu explicația obișnuită care i se atribuie, *at-taṣawwuf* ar însemna doar "a te îmbrăca cu/în lână"[3], deoarece primii adepți ai sufismului nu purtau decât veșminte din lână (*ṣūf*) pură.

"*Ṣūfī* este numele care le-a fost dat, odinioară, sfinților și adepților spirituali. Unul dintre maeștri a spus: «Cel ce este purificat prin dragoste este pur, iar cel care este absorbit în Cel Preaiubit și care a renunțat la toate este un *ṣūfī*»", remarcă al-Ḥujwīrī (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 22), punând, prin urmare, în relație ideea de sufism cu aceea de puritate

---

[3] *Ṣūf*, "lâna este, de altfel, veșmântul profeților (*'anbiyā'*) și ținuta sfinților" (Kalâbâdhî, 1981, p. 26).

(*ṣafā'*). În același tratat, intitulat *Kašf al-maḥjūb li-'arbāb al-qulūb*, "Dezvăluirea tainelor pentru posesorii de inimă", al-Ḥujwīrī (m. 1077) trece în revistă diverse alte etimologii atribuite cuvântului de predecesorii sau contemporanii săi, respectiv derivarea lui *at-taṣawwuf* de la veșmântul de lână purtat de adepții acestei orientări spirituale (*jamā'i ṣūf*), de la pretenția sufiților de a fi descendenții grupului cunoscut în istoria islamului sub numele de *'ahl aṣ-ṣuffa* sau *'ahl aṣ-ṣoffa*, "oamenii banchetei" sau "ai verandei"[4], ori de a se situa "în primul rând în fața lui Dumnezeu" (*ṣaff al-'awwal*) (Vitray-Meyerovitch, 1986, pp. 21-22; cf. Kalâbâdhî, 1981, pp. 25-29).

Louis Massignon (1968, p. 156) menționează și alte derivări vehiculate pe parcursul lungii istorii a sufismului pentru clarificarea noțiunii de referință – de la *Banū Ṣūfā*, numele unui trib beduin sau de la cuvântul grec *sophos*, în sensul de "teosof" –, adăugând că 'Abd al-Qāhir Baġdādī, în secolul al XI-lea, și Reynold A. Nicholson, în secolul al XX-lea, au inventariat – primul, o mie, iar celălalt, șaptezeci și opt de etimologii/definiții diferite ale vocabulei *at-taṣawwuf* – adeseori fanteziste, lipsite de suport logic. Reynold A. Nicholson (1989, pp. 3-4) precizează, însă, că problema acestei etimologii a fost definitiv rezolvată de Nöldeke, care a demonstrat că termenul este derivat de la cuvântul *ṣūf*, "lână", desemnând, inițial, categoria de asceți musulmani care, adoptând

[4] Supranume atribuit unui număr de "pribegiți, expatriați" (*muhājirūn*), evocați de numeroși hagiografi musulmani, care optaseră în mod voluntar pentru sărăcie, obișnuind să se reunească într-un colț al moscheii din Medina, spre a se consacra împreună practicilor rituale (Massignon, 1968, pp.156, 162).

ţinuta ermiţilor creştini, se îmbrăcau în veşminte de lână, în semn de penitenţă şi renunţare la vanităţile acestei lumi[5].

Terminologia în uz consacrată categoriei foarte eterogene a misticilor musulmani cunoştea mari variaţii de la o zonă la alta sau de la o tradiţie la alta; inventarele specifice evidenţiază o mare varietate de apelative eufemistice, metaforice, înjositoare sau pur convenţionale, aparent lipsite de conotaţii. Printre formulele denominative oarecum curente figurau, de pildă, termeni ca *ṣūfiyyūna* (sg. *ṣūfī*) ori *mutaṣawwifa* (sg. *mutaṣawwif*) – ambii, în sensul de "adepţi ai sufismului" –, *'awliyā'* (sg. *walī*), "prietenii [lui Dumnezeu]", *'abdāl* (cu varianta *budalā'*), "cei ce îşi succed [spiritual] unul altuia, prin permutare (*badal*)" şi apoi, prin extensie, "dervişii rătăcitori".

Trecând în revistă diversele modalităţi de desemnare a spiritualilor musulmani, precum şi, în unele cazuri, motivaţia adoptării lor, Kalābāḏī (1981, pp. 25-27) furnizează, pe lângă terminologia consacrată, şi alte apelative, vehiculate îndeobşte de martori contemporani ai fenomenului, precum *ġurabā'* (sg. *ġarīb*), "ciudaţii", "străinii, înstrăinaţii", "autoexilaţii" (pentru că-şi abandonau locuinţele, optând pentru autoexil), *sayyāḥūna* (sg. *sayyāḥ*), "pelerinii, călătorii" (datorită frecventelor lor călătorii), *čākaftiyya*, "oamenii grotelor" (ca urmare a faptului că, în unele

[5] Până în secolul al III-lea h./X, veşmântul din lână nevopsită, grosolană constituia mai degrabă marca unui legământ individual de penitenţă decât un strai monastic; începând din acest secol, devine un accesoriu recunoscut şi respectat de întreaga comunitate, în virtutea faptului că le-ar fi fost atribuit, odinioară, profeţilor Moise şi Muḥammad, iar unii dintre adepţii lui se prevalează chiar de supranumele individual de *ṣūfī* (Massignon, 1968, pp. 153-154).

zone, obișnuiau să se adăpostească în grote), *jaw'iyya*, "înfometații" (pentru că se limitau doar la alimente strict necesare), *fuqarā'* (sg. *faqīr*), "sărmanii, săracii, nevoiașii", *masākīn* (sg. *miskīn*), "mizerii, sărmanii" (având în vedere renunțarea programatică la orice formă de posesiune), *nūriyya*, "iluminații" (în acord cu unele Tradiții profetice, în care Muḥammad îi evocă pe cei cărora «Dumnezeu le-a luminat inimile»).

Aceste denumiri au coexistat, în prima perioadă de manifestare a misticii islamice – cea la care se referă și Kalābādī, al cărui opuscul intitulat *Kitāb at-ta'arruf li-maḏhab 'ahl at-taṣawwuf*, "Cartea cunoașterii căii sufiților", datează de la sfârșitul secolului al X-lea –, dar s-au perpetuat, parțial, și în secolele următoare, luând adeseori aspectul unor apelative eufemistice: "În toate cazurile, acești temeni exprimă renunțarea și detașarea sufletului de această lume măruntă, faptul de a-ți părăsi adăpostul și de a călători fără încetare, de a nu flata pasiunile sufletului, de a-ți purifica conduita, de a-ți limpezi străfundurile ființei, de a-ți deschide inima și de te comporta ca un antemergător" (Kalâbâdhî, 1981, p. 27).

Adăugăm acestui inventar de termeni apelativele *darwišān*, *darwēšān* (sg. *darwēš*), "cerșetorii, cei ce umblă din poartă-n poartă", "dervișii" și *'urafā'* (sg. *'arīf*), "cei ce au cunoașterea de la Dumnezeu", "gnosticii, misticii" (termen târziu, preferat îndeosebi în mediile șiite). După cum se poate constata, deși răspândită doar în anumite regiuni, vocabula "derviș" a devenit cea mai populară în zonele nonmusulmane, îndeosebi în Occident.

Este, totodată, de remarcat faptul că terminologia specifică cunoștea variații în timp, chiar în interiorul aceleiași zone. Henry Corbin semnalează, de pildă, modificările survenite, începând cu epoca renașterii

safavide, în vocabularul gânditorilor şi al spiritualilor şiiţi, care puneau într-o lumină particulară relaţia dintre sufism şi şiism şi care urmăreau, pe această cale, evitarea ambiguităţilor: în vreme ce vocabulei *taşawwuf* îi este preferată noţiunea de *'irfān*, "cunoaştere, percepţie, intuiţie", "mistică, gnosă", termenul *ṣūfiyyūna*, "sufiţi" este înlocuit de *'urafā'*, "mistici sau teosofi mistici" (1973, pp. 10-11).

Numele colectiv *ṣūfiyya* este atestat pentru prima oară la Alexandria (Egipt), în anul 199 h., fiind utilizat pentru desemnarea unui grup de puritani antinomişti, însă germenii ascezei propriu-zise se situează către anul 40 h./660 chiar dacă, apreciază Louis Massignon (1968, p. 163), asceza epocii timpurii era foarte puţin sofisticată, iar interiorizarea cultului propriu-zis, încă rudimentară. Aceste prime tendinţe ascetice, consemnate în zona oraşului Başra (Irak), constituiau mai degrabă o reacţie faţă de stilul de viaţă opulent, ostentativ adoptat de clasa teocratică, în vădit contrast cu sobrietatea ce caracterizase existenţa Profetului şi a anturajului său şi erau aproape exclusiv devoţionale, lipsite de orice dimensiune speculativă. Aceşti primi asceţi erau consacraţi sub numele de *al-bakkā'ūna*, "cei ce plâng în mod constant" (Schimmel, 1975, p. 31).

Primul aşezământ de tip conventual avea să fie, însă, întemeiat ceva mai târziu, în secolul al VIII-lea, la Abbādān, în zona Golfului Persic[6], de către un oarecare 'Abd al-Wāḥid bin Zayn (m. 794), discipol al vestitului Ḥasan al-Baṣrī (m. 728), fiind urmat, către anul 770, de cel de la

[6] Problema nu este definitiv tranşată căci, potrivit altor surse, prima aşezare de acest gen şi-ar fi făcut apariţia la Damasc, în anul 767, urmată fiind de alte lăcaşuri de cult, în Irak şi în Hurāsān (v., de pildă, în acest sens, Öztürk, 1988, p. 27).

Rāmallāh (Palestina), precum și de cele de la Ierusalim și din Hurāsān (vezi detalii în Massignon, 1968, p. 234; Schimmel, 1975, p. 31).

Elucidarea originilor istorice ale sufismului a prilejuit desfășurarea unui la fel de larg evantai de ipoteze, parte dintre ele – lipsite, în mod evident, de suport istoric, parte – extrem de incitante sub aspectul purei speculații intelectuale, însă insuficient susținute prin argumente cu acoperire faptică. A existat, de pildă, cel puțin într-o primă fază, tentația de a atribui geneza acestei căi spirituale a islamului fie exclusiv, fie preponderent surselor străine. O altă tendință timpurie, reluată și dezvoltată apoi, periodic, de analiști și folosită adeseori tendențios, în scopuri nu tocmai onorabile, fără relevanță pentru domeniul investigației științifice, concepea sufismul ca pe o "reacție a fondului arian față de religia semitică cuceritoare", ca pe o dezvoltare iraniană tipică în interiorul islamului. Louis Massignon (1968, pp. 63-68) combate viguros această viziune etnicistă –la fel cum procedează și Reynold A. Nicholson (1989, p. 9), de altfel –, subliniind, pe bună dreptate, că mistica nu este și nu poate fi apanajul exclusiv al unei rase, al unei limbi sau națiuni și opunându-se, în general, tuturor acelor teorii care neagă filonul autentic al sufismului, socotindu-l mai curând un epifenomen, dacă nu chiar o formă de reacție rasială, lingvistică și națională a popoarelor cucerite de islamul arab – în particular, a iranienilor. Desigur că negarea esențială a acestei filiații, profund tributară etnopsihologiei, nu exclude recunoașterea amprentei specifice datorate culturii și, mai ales, literaturii persane, în cadrul mai larg al civilizației islamice; asemenea elemente distinctive au fost, însă, curând asimilate, topite și amalgamate în vastele retorte ale

ecumenismului islamic şi au dobândit statutul unei moşteniri comune acestei spiritualităţi.

Cu ceva mai multă îndreptăţire s-a insistat asupra influenţelor exercitate de creştinism, sub diversele sale aspecte, asupra sufismului. Titus Burckhardt apreciază însă că, în ciuda unor interferenţe şi, mai ales, a unor teme de meditaţie similare, calea sufiţilor diferă substanţial de cea a spiritualilor creştini: "Putem să ne referim aici la imaginea conform căreia diversele căi tradiţionale sunt asemenea razelor unui cerc, care se unesc într-un singur punct: în măsura în care razele se apropie de centru, ele se apropie şi una de alta; cu toate acestea, ele nu coincid niciodată decât în centru, unde încetează să mai fie raze" (Burckhardt, 1969, p. 21). O asemenea discuţie poate deveni, probabil, operantă numai în măsura în care ţine seama de secvenţele temporale ale evoluţiei misticii islamice şi, în strânsă conexiune cu acestea, de particularităţile ereziilor creştine care-şi aflaseră refugiul în diverse regiuni ale Orientului Apropiat şi Mijlociu.

Izvoare dintre cele mai variate atestă, de pildă, frecvente contacte între primii sufiţi şi grupurile de contemplativi creştini stabiliţi în diverse zone din Arabia[7], de unde şi interesul manifestat de unii savanţi europeni

[7] Asemenea contacte îi sunt atribuite chiar Profetului, în perioada preprofetică a existenţei sale. Biografiile legendare ale lui Muḥammad menţionează două întrevederi ale acestuia cu călugări creştini: întâlnirea cu Sergius Baḥīra (ar. *baḥīra*, "cel ales"), care identifică în el un viitor profet – întâlnire produsă la vârsta de doisprezece ani, pe când îl însoţea pe unchiul său, 'Abū-Ṭālib, într-o călătorie în Siria – şi întâlnirea cu călugărul Nestor (nume sugerând, fără îndoială, la modul simbolic contactele cu nestorianismul), la douăzeci şi patru de ani, tot în Siria (Wensinck, "Muḥammad", în *E. I.*[1], I, p. 589).

pentru explorarea naturii relațiilor angajate între musulmani și călugării siriaci, în faza de structurare a sufismului.

Precizând că nu s-au studiat încă temeinic traducerile arabe ale *Evangheliilor* aflate în circulație la începuturile islamului, Louis Massignon (1968, pp. 70-73) oferă o imagine mai nuanțată asupra posibilelor împrumuturi din mediul iudeo-creștin: împrumuturi literale (cuvinte teologice și ascetice), analogii structurale (meditații eschatologice asupra paradisului și infernului), metode de examinare a conștiinței, accesorii rituale precum scapularul și rozariul[8], regula talmudică a distingerii firului de ață bleu/alb de cel negru pentru abordarea postului[9], cărora le adaugă ceea ce numește "hibridizări fecunde": viața comună a arabilor musulmani și a celor creștini, îndeosebi în primele două secole ale islamului, consultațiile teologice solicitate de misticii musulmani eremiților creștini până către anul 864 etc.

Reynold A. Nicholson (1989, pp. 10-11) constată că multe evanghelii și sentințe apocrife atribuite lui Iisus sunt citate în vechile tratate sufite, în vreme ce anahoretul creștin este adeseori prezent în ipostaza bătrânului maestru inițiator[10], care le furnizează sfaturi asceților

---

[8] Pe care R. A. Nicholson (1989, p. 17) îl socotește, însă, un împrumut din mediile buddhiste.

[9] A se vedea pasajul coranic: "Mâncați și beți până ce veți putea deosebi în zori un fir alb de un fir negru!" (*Coranul*, II/187). Pasajele coranice la care ne vom referi sau pe care le vom cita în continuare sunt reproduse după cea mai recentă traducere a *Coranului* în limba română (*Coranul*, traducere, prezentare, note și index: George Grigore, București, Editura Kriterion, 2000).

[10] Figura bătrânului înțelept, frecventă, între altele, în vise, dar și în basme, este unul dintre simbolurile cele mai răspândite ale factorului "spirit", căruia C. G. Jung îi atribuie o valoare arhetipală (Jung, 1994, pp. 119-136).

musulmani. Prin intermediul ermiţilor, al călugărilor şi al sectelor eretice, creştinismul a exercitat, aşadar, o dublă influenţă asupra sufismului: ascetică şi mistică; mai mult, absorbind, la începuturile sale, ideile şi limbajul lui Plotin ori ale comentatorilor săi, mistica creştină occidentală a contribuit, implicit, şi la vehicularea nestingherită a acestora.

Să menţionăm, în plus, ipoteza influenţei unor aspecte particulare ale creştinismului asupra unor aspecte la fel de particulare ale sufismului. În această categorie se integrează, de pildă, relaţia (încă nedesluşită) între practicile devoţionale specifice isihasmului (îndeosebi "rugăciunea lui Iisus") – atestate, în diverse forme, în Orientul Apropiat creştin şi în cel asiatic, încă din secolele V-VII şi răspândite, prin strădaniile călugărilor din Sinai şi de la Muntele Athos, în întreaga arie de cuprindere a bisericii creştine de rit bizantin (cu precădere, la greci şi la ruşi) –, pe de o parte, şi practica pomenirii (*ḏikr*) numelor divine, din sufism, pe de altă parte (Anawati, Gardet, 1976, pp. 190-193).

Influenţa unor erezii creştine (îndeosebi a nestorianismului, ai cărui adepţi constituiau o prezenţă familiară în cancelariile primilor califi musulmani, dar şi a docetismului) asupra islamului, în ansamblu, ca şi asupra unor grupări mistice cu relevanţă locală nu poate fi nici ea exclusă dintr-o abordare de acest gen, deşi se vădeşte greu de demonstrat. Doctrina ordinului *Baqtāšiyya* (tr. *Bektâşîlik)*, de pildă, are un caracter sincretic, sau mai degrabă eclectic, înglobând elemente de şiism esoteric (duodeciman sau imamit), de creştinism şi de gnosticism; congregaţia se remarcă, între altele, prin adoptarea unei forme de comuniune cu distribuire de vin, pâine şi brânză şi prin confesiunea faţă de superior.

Mai surprinzător este faptul că au fost neglijate până acum, în mare măsură, posibilele raporturi sau analogii între sufism şi iudaism, cu

precădere diversele tendinţe ale misticii evreieşti. O asemenea cale de investigaţie se poate dovedi fecundă în măsura în care avem în vedere înrudirea genetică a iudaismului şi a islamului, evidenţiată chiar de Muḥammad, care îşi definise dintru început misiunea profetică ca restaurare a religiei abrahamice originare, nealterate[11]. Atitudinea prudentă manifestată iniţial de Profet faţă de prospera şi influenta colonie evreiască din Medina, speranţele, finalmente spulberate, de a o converti la noua credinţă şi, implicit, de a-şi atrage sprijinul său, moral şi material, oscilaţiile în stabilirea unor practici normative, preţuirea programatică exprimată faţă de "popoarele cărţii" (*'ahl al-kitāb*) mărturisesc, probabil, afinităţi mai profunde, dificil de intuit sau de reconstituit acum, când ecoul primelor înfruntări s-a stins demult. Este imposibil să nu remarcăm, de pildă, că atât musulmanii, cât şi evreii *Vechiului Testament* sunt nişte "aleşi", legaţi de propriul Dumnezeu printr-un legământ, printr-un pact: "pactul primordial" sau "preetern", în islam, şi legământul încheiat între Dumnezeu, pe de-o parte, Avraam, Isaac şi Iacov, pe de altă parte, pentru ca seminţia acestora din urmă să stăpânească pământul Canaanului.

---

[11] Hugues Didier (1982, pp. 167-191) evocă "abrahamicitatea" sacrului în perimetrul islamic, punând, astfel, în lumină relaţia de interdependenţă care marchează, de fapt, toate "monoteismele abrahamice". Iată, într-un *ḥadīṯ* apocrif, de mare importanţă pentru precizarea poziţiei dogmatice a islamului faţă de evrei şi creştini, cum se raportează Profetul la cele două comunităţi: "Dumnezeu v-a înştiinţat că oamenii Cărţii modificaseră textul scris din cuvintele Sale şi că schimbaseră, cu mâinile lor, cuprinsul Cărţii, spunând că le venise astfel de la Dumnezeu însuşi, spre a dobândi, prin aceasta, un lucru la un preţ de nimic. Ceea ce aţi primit voi din cunoaştere nu vă opreşte, oare, să le puneţi întrebări acelor oameni? Şi, pe Dumnezeu, vedem oare măcar pe vreunul dintre ei care să vă pună întrebări cu privire la revelaţia pe care au primit-o?" (El-Bokhârî, 1991, pp. 40-41/$_{19}$).

Beneficiind din plin de tradiţiile anterioare şi de rafinamentul speculativ, cu irizaţii cosmopolite, acumulat de îndelungata şi sinuoasa istorie spirituală a Orientului Apropiat şi Mijlociu, islamul a reprezentat, desigur, un cert progres în direcţia abstracţiunii şi a transcendenţei. Atât în *Vechiul Testament* (a se vedea, de pildă, *Exodul* sau *Leviticul*), cât şi în *Coran* (îndeosebi în surele medineze) se remarcă ponderea deţinută de discursul legislativ, care prevalează uneori în mod evident, aproape brutal, asupra celui profetic şi, în context, insistenţa asupra categoriilor de pur/impur, licit/ilicit, care circumscriu, în cele din urmă, sfera sacrului şi, respectiv, pe cea a profanului. Reamintim, de asemenea, fără a stărui asupra semnificaţiilor, coincidenţa unor radicali consonantici (precum *qdš/qds*, *ḥrm* sau *rḥm*), ai căror derivaţi definesc sfera sacrului în arabă şi în ebraică – ambele, limbi liturgice.

În ceea ce priveşte posibilele interferenţe ale sufismului cu mistica evreiască, se poate constata, chiar la o abordare superficială, importanţa acordată, în ambele sisteme, ascensiunii extatice (până la tronul divin – *merkaba* –, în cazul misticii evreieşti şi, respectiv, ascensiunii celeste a Profetului – *mi'rāj* –, în mistica islamică) şi revelaţiilor care o însoţesc, chiar dacă prelucrarea motivului în cele două tradiţii religioase diferă sensibil. Am putea adăuga mistica numerelor, conexată cu o mistică a literelor alfabetului şi, de aici, cu o mistică a limbajului, care s-a afirmat nu numai în iudaism, prin speculaţia asupra *Sephīrōth*-urilor ori prin *Kabbāla* medievală, ci şi în sânul unor grupări musulmane cu tendinţe eretice, precum *Ḥurūfī* şi *Baqtāšī*. Este greu de estimat, pe de altă parte, revenind la zona Asiei Mici, care ne interesează în mod deosebit în cursul

acestei abordări, în ce măsură s-a răsfrânt sabbatianismul[12] asupra unor grupări eretice musulmane din Imperiul otoman, ca să nu mai vorbim de aportul spiritualilor evrei convertiți la islam, îndeosebi în epoca timpurie[13]. Am putea adăuga, ca o trăsătură generală a mișcărilor mistice, structura inițiatică închisă, exclusivistă.

S-a bătut, în schimb, monedă asupra posibilelor influențe exercitate de maniheism asupra gnosei musulmane și asupra unor erezii din lumea islamică, îndeosebi asupra grupurilor supranumite *zanādiqa* (sg. *zindīq*); *zandaqa*, precizează H.-Ch. Puech (1972, p. 630), este sinonimă cu erezia și libera cugetare, între cei prigoniți de inchiziția califală pentru acest "delict" aflându-se, simptomatic, alături de maniheiști prin naștere sau de musulmani convertiți la maniheism, și musulmani de factură șiită, laxiști, libertini[14]. Vechii *ṣūfī* ar fi putut împrumuta, prin urmare, de la manihei

---

[12] Mișcarea mesianică declanșată de Sabbatai Zwi (1626-1676) în septembrie 1665 la Izmir; el va fi, ulterior, arestat și întemnițat la Istanbul, convertindu-se la islam, spre a se sustrage unui foarte previzibil sfârșit tragic.

[13] Louis Gardet evocă acest probabil aport în structurarea tehnicii sufite de invocarcăutător căutător căutător căutător căutător căutător căutător căutător e a numelor lui Dumnezeu (*dikr*), având o răspândire cvasi-universală (Anawati, Gardet, 1976, pp. 190-194).

[14] Categoria numită *zindīq* – cu sensul de "individ care nu crede în viața viitoare, nici în omnipotența lui Dumnezeu", deci "eretic", "păgân, necredincios" sau "apostat" – este menționată și de Tradiția islamică. Potrivit, de pildă, unui *ḥadīṯ*: "Lui 'Alī i-au fost aduși niște *zindīq*, iar el a pus să fie arși. Acest fapt a ajuns la urechea lui Ibn 'Abbās, care a spus: «Dacă aș fi fost eu [în locul lui], n-aș fi pus să fie arși, din pricină că Trimisul lui Dumnezeu (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) a oprit acest lucru. I-aș fi ucis în temeiul acestor cuvinte ale Trimisului lui Dumnezeu (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!). Pe cel ce-și schimbă legea, ucideți-l!»" (El-Bokhârî, 1991, p. 217/$_{60}$).

termenul amintit, spre a-l aplica propriilor adepți, la această supoziție adăugându-se și informația că o școală mai târzie, revenind la dualismul fundamental profesat de Mānī, plasa originea diversității formale a lumii în amestecul primordial dintre lumină și întuneric (Nicholson, 1989, p. 14). Un interes justificat ar putea suscita și detaliul că maniheii expulzați din centrele urbane se refugiau, în mod obișnuit, în zonele rurale, asemenea marcioniților, unul dintre teritoriile lor tradiționale de azil fiind Asia Mică. Or, zonele rurale ale Asiei Mici, extrem de eterogene, au fost invadate, îndeosebi din secolele XII-XIII, de exponenții numeroaselor ramuri, mai mult ori mai puțin înrudite structural, ale sufismului popular, care au absorbit, adeseori în mod programatic, vestigii ale religiilor dualiste care subzistau în acest spațiu geografic.

O ipoteză care a sedus de timpuriu mediile savante preocupate de originea și fizionomia sufismului viza sorgintea neoplatoniciană a acestei orientări spirituale, legată, oarecum, de problema mai complexă a posibilelor relații statornicite între neoplatonism și gândirea islamică, în general. R. A. Nicholson (1989, pp. 11-13) remarcă, pe bună dreptate, că filosofia islamică este dominată de figura lui Aristotel și nu a lui Platon, în vreme ce Plotin, supranumit *aš-šayḫ al-yūnānī*, "maestrul grec", le este mai puțin familiar musulmanilor; pe de altă parte, gândirea lui Aristotel pătrunsese în mediile arabe mai ales prin intermediul comentariilor lui Proclus și Porphyr, de unde influența exercitată de sistemul ideatic al acestora[15]. Louis Massignon (1968, pp. 73-75) asimilează elementele

[15] Cu precădere, de pseudo-*Teologia* lui Aristotel – a cărei primă versiune apăruse în secolul al IX-lea (de fapt, versiunea arabă a unui fragment din cea de-a patra *Enneadă*, precizeaza Émile Bréhier, "Introduction", în Plotin, *Ennéades*, I, Paris, 1924, p. XLI), fiind deosebit de prețioasă pentru editorii lui Plotin, în măsura în care permite acoperirea unor lacune existente în manuscrisele europene, de dată relativ recentă –,

neoplatonice unei categorii doctrinale mai largi, pe care o numește "sincretismul oriental" – definit ca un corpus ivit din experimentele elenistice și introdus în matricea aristotelică, îmbogățit de neoplatonicieni cu elemente de hermetism, iar de manihei, cu elemente astrologice și gnostice; acest corpus, constituit ca atare în secolul al VI-lea și tradus cu fidelitate din greacă în arabă, se preda, în mod unitar, în diverse centre din Orientul Apropiat și Mijlociu, extrem de cosmopolite atât prin origini, cât și prin opțiunile existențiale ori demersurile cotidiene.

O altă disciplină, derivată din metafizica pură, precum cosmologia, recurgea și ea adeseori, pentru a se exprima, la noțiuni deja definite de vechi maeștri ai gândirii, precum Empedocle și Plotin. Pe de altă parte, anumiți adepți ai sufismului, care dispuneau de o cultură filosofică mai temeinică, nu puteau să-l ignore pe Platon; platonismul cu care sunt creditați unii dintre ei se află relativ pe aceeași treaptă cu cel împărtășit de Părinții bisericii, a căror doctrină rămâne, însă, prin fundamente, dar și prin finalități, esențial apostolică (Burckhardt, 1969, p. 19).

După tentativa (ratată?) a lui al-Ġazālī (sec. XI-XII) de a concilia islamul cu propria sa mistică, moștenirea neoplatonică nu a mai supraviețuit, în forme decantabile, decât la câțiva mistici și gânditori șiiți, reprezentând tradiții anterioare, refractare la învățătura restauratoare a acestuia.

O platformă destul de largă părea să întrunească, la un moment dat, ideea influențelor indiene asupra perioadei formative a sufismului, însă, remarcă Annemarie Schimmel (1975, p. 11), nici unul dintre numeroasele studii publicate pe această temă nu a izbutit să formuleze argumente convingătoare în sprijinul unei atare idei. Louis Massignon (1968, pp. 81-86) apreciază că, neintegrat încă, în secolul al VIII-lea, când se produce

---

dar și de scrierile fals atribuite lui Dionysius Areopagitul.

expansiunea neașteptată a islamului, acelui corpus al "sincretismului oriental" pe care îl evocam anterior, hinduismul putea să exercite asupra islamului, în general, și asupra sufismului, în particular, o influență oarecum independentă; pe de altă parte, această influență s-a înregistrat mai degrabă unilateral, pe pământ indian, prin convertirea masivă la islam a hindușilor, după intrarea în scenă a misionarilor musulmani, extrem de activi în Orientul Mijlociu.

Mai convingătoare este, în schimb, ipoteza influențelor și a împrumuturilor operate de mistica islamică din doctrina buddhistă, extrem de populară până prin secolele XI-XII în Transoxiana și în Bactriana, dar și în zona Turkestānului. R. A. Nicholson (1989, pp. 17-20) consideră, de pildă, că teoria sufită a extincției (*fanā'*) poartă, într-o oarecare măsură, amprenta buddhismului și a panteismului iraniano-indian; într-un sens mai larg, având în vedere difuziunea buddhismului în Bactriana și în estul Persiei în secolele premergătoare cuceririi musulmane, acesta trebuie să fi influențat substanțial ordinele sufite din zonele mai sus pomenite.

Să menționăm, în fine, fără a stărui în mod particular asupra acestui aspect, și ipoteza influenței chineze (de pildă, daoiste) asupra fazei incipiente de manifestare a sufismului, precum și posibilele influențe datorate, în general, Extremului Orient[16]. O mențiune specială se cuvine și sufismului din Asia Centrală, asupra căruia vom reveni mai în detaliu.

Toate aceste elemente au contribuit, probabil, în grade diferite, la conturarea fizionomiei finale a sufismului (de la organizarea congregațională la doctrina propriu-zisă), dar este puțin probabil că ele s-ar fi putut constitui într-o cauză directă a apariției sale și, mai ales, că acest

[16] În ceea ce privește modalitățile de invocare a numelor lui Dumnezeu, de pildă.

curent ar fi putut supraviețui și prolifera în întreg spațiul islamic fără un suport interior consistent. Louis Massignon (1968, pp. 104-110) este, prin urmare, îndreptățit să afirme că mistica islamică derivă din *Coran*, asupra căruia s-a meditat îndelung, care a fost psalmodiat în mod constant și din care s-au desprins principalele practici rituale – opinie împărtășită, la ora actuală, și de alți reputați analiști ai fenomenului sufit.

Apariția sa a fost alimentată de unele particularități esențiale ale *Coranului* (polisemia, numărul mare al temelor antitetice, al aporiilor), dar și de vehicularea unor elemente ascetice indubitabile, de pasaje care prescriu o cale intermediară între viața laică și cea religioasă sau de pasaje aluzive, care sugerează o stratificare a sensurilor Cărții sacre a islamului (Anawati, Gardet, 1976, pp. 19-20). Reynold A. Nicholson (1989, pp. 22-24) remarcă efortul de spiritualizare care pare să caracterizeze atitudinea oricărui musulman practicant; sufismul, pe de altă parte, desconsideră elementele exterioare ale islamului, pretinzând că doctrina sa derivă direct de la Dumnezeu și că propriii adepți, spre deosebire de dogmatici, își însușesc mai curând spiritul decât litera *Coranului*, în acord cu ideea aspectului bipolar al oricărei credințe. Aceeași observație este împărtășită și de Annemarie Schimmel (1975, pp. 23-29; cf. Mokri, 1972, pp. 391-419), pentru care sufismul reflectă diversitatea naturală a atitudinilor musulmanului față de lume; exegeta plasează originile acestei orientări spirituale în chiar epoca Profetului, apreciind că, dincolo de eventualele interferențe și analogii, ea se inspiră, de fapt, din cuvântul divin, așa cum a fost revelat în *Coran* – singura cale autentică de receptare a Revelației și de cunoaștere a lui Dumnezeu.

În fapt, sufismul a reprezentat o soluție de echilibru, un mijloc și, adeseori, chiar o strategie nemărturisită de a transgresa *tabú*-uri și bariere sociale (care, la mai puțin de două secole de la formularea ideilor

egalitare ale islamului, tindeau să reconstituie, în forme adaptate şi infinit mai perfide, vechile privilegii de clan), o modalitate de revitalizare a unei religii deja osificate, încremenite în propriile-i tipare canonice, dar şi mentale, o izbucnire de temperament şi vitalitate într-o lume recunoscută, în aceeaşi măsură, prin pasionalitatea ei clocotitoare şi prin *splean*-ul său sumbru. Este evident că anumite pasaje ale *Coranului* cuprind, în expresii lapidare şi penetrante, aluzii la un ideal moral care presupune umilinţă absolută, în acord cu conştiinţa omnipotenţei divine, credinţă nezdruncinată şi ardoare în împlinirea riturilor, îndemnuri către pătrunderea sensului anagogic al Cărţii sfinte a islamului: "Nu sunt toţi însă deopotrivă, căci între oamenii Cărţii este o adunare dreaptă care citeşte, la vreme de noapte, versetele lui Dumnezeu şi se aruncă cu faţa la pământ./ Ei cred în Dumnezeu şi în Ziua de Apoi, poruncesc cuviinţa şi opresc urâciunea, se grăbesc să facă binele şi sunt dintre cei drepţi./ Orice bine făptuiesc nu le va fi tăgăduit, căci Dumnezeu îi cunoaşte pe cei temători" (III/113-115); "Dumnezeu a cumpărat de la credincioşi sufletele şi bunurile, dându-le în schimb Raiul. Ei se războiesc pentru calea lui Dumnezeu: ucid şi sunt ucişi. Aceasta este o făgăduială întru Adevăr în *Tora*, *Evanghelie* şi *Coran*. Cine îşi ţine legământul mai bine decât Dumnezeu? Bucuraţi-vă de schimbul ce l-aţi făcut, căci aceasta este fericirea cea mare" (IX/111); "Celor care se căiesc, celor care Lui I se închină, celor care-L preamăresc, celor care sunt pioşi, celor care îngenunche, celor care se aruncă cu faţa la pământ, celor care poruncesc cele de cuviinţă, celor care opresc urâciunea, celor care păzesc hotarele lui Dumnezeu!... Dă-le vestea cea bună credincioşilor!" (IX/112); "Cei care cred, săvârşesc fapte bune şi se smeresc înaintea Domnului lor, aceştia vor fi soţii Raiului, unde vor fi veşnici" (XI/23).

Anumite sure şi versete ale *Coranului*, centrate îndeosebi pe misterul Fiinţei Divine şi pe taina creaţiei au devenit, curând, suportul

predilect de meditație al sufiților, comentariile pe marginea lor transformându-se, adesea, în adevărate tratate independente – simplu pretext pentru afirmarea unor forme de gândire mai puțin ortodoxe, însă revendicându-se, în mod aproape ostentativ, de la dogma primordială. În fruntea acestor teme elective se situează, fără doar și poate, *Versetul Luminii*, din sura cu același titlu: "Dumnezeu este lumina cerurilor și a pământului! Lumina Sa este asemenea unei firide unde se află o lampă. Lampa se află într-o sticlă, iar sticla este asemenea unei stele strălucitoare. Ea este aprinsă de la un copac binecuvântat: măslinul care nu este nici de la Răsărit și nici de la Asfințit și al cărui ulei aproape că luminează fără ca focul să-l atingă. Lumină asupra luminii! Dumnezeu călăuzește către lumina Sa pe cine voiește. Dumnezeu dă oamenilor pilde. Dumnezeu este Atotcunoscător" (XXIV/35).

Nu mai puțin celebru este și *Versetul Tronului:* "Dumnezeu! Nu este Dumnezeu afară de el, Viul, Veșnicul! Nici picoteala, nici somnul nu-L prind vreodată! Ale Lui sunt cele din ceruri și de pe pământ. Cine-ar putea mijloci la El, fără îngăduința Sa? El cunoaște cele dinaintea lor și cele de după ei, iar ei nu cuprind din știința Sa decât ceea ce El voiește. Tronul său este mai întins decât cerurile și pământul a căror păzire nu-I este Lui povară, căci El este Înaltul, Marele" (II/255).

Literatura sufită face frecvente referiri și la momentul așa-numitului "pact preetern" sau "primordial" (*mīṯāq*): "Când Dumnezeu făcu să iasă o semințe din coapsele fiilor lui Adam, El îi puse să mărturisească împotriva lor înșiși: «Nu sunt eu Domnul vostru?» Ei spuseră:«Da, așa mărturisim!» Și aceasta pentru a nu spune în Ziua Învierii: «Noi nu am avut știință de aceasta.»" (VII/172).

Preocupat în mod deosebit de destinul uman, de strategiile soteriologice și concepând relația cu Dumnezeu în sens biunivoc –

descendent, prin Revelaţie, şi ascendent, prin gnosă – sufismul a stăruit îndelung asupra versetelor coranice care proclamă superioritatea incontestabilă a omului în raport cu restul creaţiei: "Când Domnul tău spuse îngerilor: «Vreau să-mi fac un locţiitor pe pământ», ei au răspuns: «Vrei să faci un locţiitor care să-i zădărnicească rostul şi să risipească şuvoaie de sânge, în vreme ce noi Te preamărim cu laude şi Te preasfinţim?!» Atunci, El spuse: «Eu ştiu ceea ce voi nu ştiţi»./ El l-a învăţat pe Adam toate numele făpturilor..." (II/30-31). Sau, în alt context: "Noi i-am preacinstit pe fiii lui Adam. Noi i-am purtat pe uscat şi pe mare şi i-am înzestrat cu cele bune. Noi i-am ales înaintea multora dintre cei pe care i-am creat" (XVII/70).

Stăruinţa pe calea gnosei îşi găseşte, la rândul ei, argumentul în *Coran*, de vreme ce sufiţii se socotesc "prietenii" (*'awliyā'*) lui Dumnezeu prin excelenţă: "Prietenii lui Dumnezeu nu vor cunoaşte teamă şi nu vor fi mâhniţi/ – cei care cred în Dumnezeu şi se tem de el – / şi vor avea bunăvestirea în Viaţa de Acum şi în Viaţa de Apoi. Nici o schimbare nu este în Cuvintele lui Dumnezeu. Aceasta este fericirea cea mare" (X/62-64).

Meditaţia asupra Profetului şi asupra statutului său ocupă, de asemenea, un loc privilegiat în literatura sufită din toate timpurile. Această formă de meditaţie evoluează adeseori către o *imitatio Mohammedi*, de unde şi acuzele teologilor dogmatici, care vedeau într-o astfel de practică o contaminare de inspiraţie creştină[17]; totuşi, datele ei

[17] "Dacă creştinismul este, în mod fundamental, acceptarea şi imitarea lui Hristos, înainte de acceptarea *Bibliei*, în schimb, islamul este acceptarea şi imitarea *Coranului*, înainte de imitarea lui Muḥammad" (Massignon, 1968, p. 139).

primare sunt perfect detectabile în textul *Coranului*: "Noi te-am trimis numai ca o milostivenie pentru lumi" (XXI/107).

Una dintre sursele de inspirație cele mai fecunde ale scrierilor sufite este constituită de *sunna* – termen arab având, în general, semnificația de "obicei, normă de comportament" însă dobândind, în context islamic, accepțiunea de "ansamblu al enunțurilor și comportamentelor cu finalitate normativă desprinse din existența profetului Muḥammad"; aceste acte locutorii și episoade fac obiectul unei întregi literaturi, desemnată prin vocabula *ḥadīṯ*. Cu excepția unui număr consacrat de istorisiri și "pilde" pe această temă, a căror autenticitate a fost probată fără putință de tăgadă și care ne-au parvenit prin filiere reconstituibile, sursa amintită se cuvine a fi privită, însă, cu circumspecție, în măsura în care se constată că numărul apocrifelor, sau chiar al contrafacerilor grosiere, îl întrece de departe pe cel al atestărilor veritabile și, mai ales, în măsura în care acest gen de mărturii a fost manipulat fără scrupule pentru a sprijini diverse grupări de interese din interiorul lumii islamice.

Este demn de remarcat faptul că, spre deosebire de asceza creștină sau de cea buddhistă, sufismul evoluează, încă din faza timpurie, către o opțiune de grup, chiar dacă decantarea aspirațiilor spirituale și parcurgerea etapelor succesive de purificare interioară prevăzute în nomenclatorul soteriologic al fiecărei congregații se reduce, în cele din urmă, în mod inevitabil, la o ascensiune solitară. Sentimentul solidarității comunitare[18], care își pune atât de puternic amprenta și, în fond, particularizează lumea islamică, prevalează, însă, întotdeauna asupra experiențelor individuale și, oarecum, le izolează.

---

[18] Atestat, de pildă, de următorul *ḥadīṯ*: "Rugăciunea realizată în adunare este de douăzeci și cinci de ori superioară celei făcute separat" (El-Bokhârî, 1991, p. $111/_{16}$).

Opţiunea pentru un anumit maestru spiritual semnifică, implicit, şi opţiunea pentru un aspect particular al Căii, adecvat datelor de personalitate ale discipolului şi, în unele cazuri, moştenirii etno-culturale pe care acesta o ipostaziază. Dintr-un asemenea considerent, se afirmă adeseori că "există tot atâtea căi, câţi pelerini"[19], cu amendamentul că descoperirea Căii propriu-zise este rareori încununată de succes în absenţa maestrului iniţiator[20].

Maestrul nu-şi transmite, însă, doar propria experienţă iniţiatică; el este reprezentantul autorizat şi garantul nemijlocit al unei lungi tradiţii gnostice, pe care a asimilat-o, cândva, în aceleaşi condiţii, devenind o simplă verigă intermediară într-o filieră (*silsila, 'isnād*) esoterică ce urcă, pe firul timpului, până la fondatorul şcolii sau al sectei respective[21] şi care reprezintă modalitatea optimă de conservare şi perpetuare a unui scenariu soteriologic caracteristic. Ordinele sufite, cu numeroasele lor ramuri şi subramuri, adeseori dificil de evaluat şi ierarhizat, în situaţia în care diferenţele doctrinare de la care se revendică sunt minime, au devenit, destul de repede, principalele depozitare ale marilor tradiţii de gândire ale misticii islamice, punând bazele unor comunităţi religioase non-ecleziastice, detaşate de, şi chiar ostile clasei din ce în ce mai masive şi

---

[19] A se vedea, în acest sens, "parabola elefantului", dezvoltată de Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī în *Maṯnawī*, III, 1259 sqq., *apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, pp. 23-24.

[20] "Deşteptător de înţeles", spune Michel Meslin, care se întreabă dacă nu cumva maestrul poate fi conceput ca un "psiholog specializat în religios" şi dacă relaţia care-l apropie de discipol nu poate fi gândită, oarecum, ca analogă celei care-l apropie pe pacient de terapeut (Meslin, 1990, pp. 13, 17-18).

[21] Potrivit lui Massignon (1968, p. 128), care a studiat un număr apreciabil de documente din perioada timpurie a sufismului, problema lanţurilor iniţiatice pare a se pune abia din secolul al X-lea, de când datează primul *'isnād* cunoscut – cel furnizat de

mai rigide a teologilor, pe care o socoteau limitată, în propriile-i demersuri, de obsesia furibundă a sensului literal al *Coranului*: "Oamenii pot fi împărţiţi în două grupuri. Primii călătoresc pe un drum pe care îl cunosc şi a cărui destinaţie o ştiu, care este Calea lor Cea Dreaptă. Cel de-al doilea grup călătoreşte pe un drum pe care ei [călătorii – n.n.] nu-l cunosc şi asupra destinaţiei căruia sunt neavizaţi, care este şi el [tot –n.n.] Calea Cea Dreaptă. Gnosticul îl invocă pe Dumnezeu prin percepţia spirituală, în vreme ce acela care nu este gnostic îl cheamă pe El în ignoranţă şi legat de o tradiţie" (Ibn al-'Arabî, 1980, p. 132).

Calea pe care păşeşte misticul musulman (*ţarīqa*) este definită, de regulă, drept calea ce rezultă din *šarī'a* – Legea islamică revelată –, de vreme ce drumul care conduce la apă este numit *šar'*, iar cărarea bătătorită – *ţarīq*[22]; de altfel, marii maeştri ai sufismului clasic n-au pregetat niciodată să-şi afirme calitatea de buni musulmani şi să denunţe caracterul profund tendenţios al gravelor acuze de erezie care au jalonat aproape fără răgaz şi care au însângerat, la modul propriu, istoria exterioară a sufismului.

Indiferent de zonă, un ordin se caracterizează, în mod esenţial, prin trei

---

Ja'far Huldī.

[22] Annemarie Schimmel, 1975, p. 98. Cf. Öztürk, 1988, pp. 42-45, care, precizând sensurile de bază ale vocabulei arabe *ţarīqa* < *ţarīq*, "drum, cale", "calitate morală", "sectă", "stare", "atitudine" sau "semn, indiciu", menţionează şi principalele accepţiuni atribuite acestui termen în *Coran*: "manieră, fel, mod", "cale", "metodă", "sectă", "religie", "caracter moral"; potrivit aceluiaşi exeget, prima grupare de tip *ţarīqa* (anume, *Qādiriyya*) a fost, probabil, fondată în secolul al XII-lea, de Muhyī ad-Dīn 'Abd al-Qādir al-Gīlānī (m. 1166), din acelaşi secol datând şi ordinele *Yasawiyya* (tr. *Yesevîlik)* şi *Rifā'iyya.*

elemente: doctrina specifică, care formează conținutul inițierii; inițierea propriu-zisă, cu forme particulare, deși nu neapărat perfect distincte, de la o congregație la alta și, în anumite etape, de la un discipol la altul, realizată prin metode și practici dintre cele mai diverse, uneori de-a dreptul surprinzătoare; organizarea congregațională, care presupune un cadru normativ propriu, anumite ierarhii spirituale etc., aflate, toate, sub semnul unei arhitecturi sacre cu date specifice.

2. *O doctrină esențialistă*

Remarcând natura primordial intelectuală a sufismului, dincolo de tribulațiile sale ulterioare, Titus Burckhardt (1969, p. 47) constată totuși că, nefiind vorba despre o filosofie în sensul real al cuvântului, el implică puncte de vedere multiple, adeseori contradictorii, ale căror teme principale se constituie în jurul a două domenii, concepute ca solidare: metafizica și "știința sufletului".

La rândul său, Laleh Bakhtiar (1991, pp. 9-10) admite că, dincolo de varietatea formală ce caracterizează, în general, manifestările sufismului, doctrina și metoda acestuia se bazează pe două concepte invariante: primul termen al mărturiei de credință musulmane – *lā ilāha illā Allāh*, "nu există [dumne]zeu afară de Dumnezeu"[23] și cel de-al doilea termen al aceleiași mărturii de credință – *Muḥammad(an) rasūl Allāh*, "Muḥammad este trimisul lui Dumnezeu"[24]. La mijloc se află, așadar,

---

[23] Aflat la baza metafizicii sufite, alături de versetul coranic: "Spune: «Unul este Dumnezeu»" (CXII/1).

[24] Care exprimă conceptul Prototipului Universal, prin intermediul căruia omul reușește să vadă multiplicitatea în unitate, să recunoască centrul cercului ca pe o unitate conținând toate multiplicitățile și accidentele posibile în lumea materială.

celebra negaţie (bază a teologiei apofatice), urmată de o afirmaţie, a căror potenţare reciprocă asigură, în egală măsură, echilibrul exotericului şi pe cel al esotericului şi care interesează, în cazul nostru, în grade diferite, doctrina şi metodele specifice sufismului.

Potrivit lui Kalābāḏī, sufiţii proclamă cu toţii, fără echivoc, că Dumnezeu este: "[...] Unicul-Unul[25], Singurul-Absolutul, Veşnicul-Cunoscătorul, Puternicul-Viul, Auzitorul-Văzătorul, Temutul-Dăinuitorul, Maiestuosul-Marele, Dăruitorul-Bunul, Stăpânitorul-Biruitorul, Durătorul-Întâiul, Dumnezeu-Învăţătorul, Stăpânul Stăpânirii-Cârmuitorul, Milosul-Milostivul, Voitorul-Înţeleptul, Rostitorul-Ziditorul, Înzestrătorul"; El "nu se aseamănă cu creaturile Sale în nici un mod, nici unul dintre semnele distinctive ale fiinţelor create nu i se aplică, n-a încetat să preexiste şi să preceadă fiinţele care au un început temporal, El n-a încetat să existe înainte de orice"; "privirile nu Îl ating, cuvintele n-ar putea să-L cuprindă, Atributele Sale nu se modifică, Numele Sale nu se schimbă, iar El n-a încetat niciodată şi nu va înceta niciodată să fie altfel; Dumnezeu posedă Atribute reale (precum Cunoaşterea, Puterea, Forţa, Gloria, Bunătatea, Înţelepciunea, Măreţia, Puterea nesfârşită, Veşnicia, Viaţa, Voinţa călăuzitoare şi Voinţa creatoare), Atribute care nu sunt nici El, nici altceva decât El; Esenţa lui Dumnezeu este de necuprins în cuvinte şi la fel se întâmplă şi cu Atributele Sale" (Kalâbâdhî, 1981, pp. 33-38).

Realitatea divină – singura care, într-un anumit sens, *este* –, scapă oricărei definiţii conceptuale, ea este, cu alte cuvinte, indefinibilă şi

---

[25] Asocierea divinului cu numerele impare este evocată şi în *ḥadīṯ* (G. H. Bousquet remarcă similitudinea cu *Numero impare Deus gaudet* al romanilor): "Abû Horeira a spus: «Dumnezeu are nouăzeci şi nouă de nume: o sută fără unul. Orice persoană care le păstrează în memorie va intra în Paradis. El [Dumnezeu] este nepereche [unic] şi El agrează numărul nepereche.»" (El-Bokhârî, 1991, p. 229/$_{15}$).

inimaginabilă: "Oricare ar fi ideea pe care v-aţi face-o despre Dumnezeu în mintea voastră –afirmă Dū an-Nūn al-Miṣrī (m. 859) –El este diferit de ea."[26].

Pe de altă parte, "pentru *ṣūfī*, transcendenţa şi imanenţa nu se exclud: ele sunt aspecte complementare ale aceleiaşi Realităţi. Astfel este El, în acelaşi timp Cu-Totul-Altul şi Cel Care «se aşează între om şi inima sa»[27], care este, faţă de el, «mai aproape decât vena sa jugulară»[28]. Unicitatea fiinţei este, deci, omniprezenţa Realităţii Unice" (Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 246).

Numeroşi adepţi ai sufismului atrag atenţia asupra caracterului incognoscibil al Esenţei divine[29]: aceasta nu poate fi contemplată, căci se va vădi insuportabilă şi paralizantă pentru om. Meditaţia trebuie să aibă drept suport creaţia lui Dumnezeu, afirmă, de pildă, Sulţān Walad: "[...] din punctul de vedere al Esenţei Sale, Dumnezeu este ascuns şi nu poate fi văzut; din punctul de vedere al creaţiei şi al Atributelor Sale, El este manifest şi poate fi văzut"; "El este în acelaşi timp ascuns şi vizibil, după cum şi sufletul din corp este, în acelaşi timp, manifest şi ascuns. Sufletul nu este vizibil/tangibil, însă este manifest prin efectele sale: mişcările corpului, mâinile care apucă, ochii care strălucesc" (1982, pp. 56-59).

Nu mai puţin tranşant este Ibn al-'Arabī, marele metafizician al islamului[30], care operează distincţia între termenii "Esenţă" (denotându-l pe

---

[26] Citat în *Maṯnawī*-ul lui Rūmī (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 246).

[27] *Coranul*, VIII/24.

[28] Aluzie la *sūra* LVI/85; în traducerea lui G. Grigore: "Noi suntem mult mai aproape decât voi, cei ce-l înconjuraţi, însă nu Ne puteţi zări."

[29] De unde şi acuzele de agnosticism pios şi ignoranţă leneşă care le-au fost aduse de exegeţii şiiţi.

[30] Şcoala lui Ibn al-'Arabī marchează, după cum constată, nu fără oarecare regret, Louis Massignon (1968, pp. 80-81), divorţul între disciplina ascetică şi teologia

Unul-în-El-însuşi, Singur şi Unic, dincolo de orice polaritate şi nevoie de polarizare) şi "Dumnezeu" (implicând polaritate şi relaţie): "[...] ceea ce este numit «Dumnezeu» este Unul prin Esenţă şi Totul [toate] prin nume" (1980, p. 106). Cum însă Unul, în sine, îşi este suficient sieşi şi, prin urmare, nu implică în nici un fel ideea de evoluţie, de dezvoltare, de creştere şi cum, pe de altă parte, nici dualitatea (Dumnezeu – cosmos, în cazul nostru) nu trimite decât la două elemente separate, izolate, contradictorii chiar, Ibn al-'Arabī recurge, în argumentaţia sa, la un principiu conector – omul: "[...] Ordinul [Creator] este în mod esenţial bazat pe imparitate, în care triplicitatea este implicită, de vreme ce «trei» este primul dintre numerele impare. Tocmai de la acest plan divin este creat Cosmosul; El rosteşte «Când Noi dorim un lucru, Noi îi spunem doar <Fii!> şi este», aici aflându-se Esenţa, Voinţa şi Cuvântul" (1980, pp. 141-142).

Titus Burckhardt insistă, la rândul său, asupra distincţiei necesare între Unitatea indivizibilă – Unitatea divină (*al-'Aḥadiyya*), care se sustrage oricărei cunoaşteri raţionale –, şi Unicitatea divină (*al-Wāḥidiyya*), oarecum corelativă cosmosului, cu nenumăratele sale aspecte, în care Dumnezeu se revelează într-un mod unic.[31]

---

mistică, precum şi schisma între vocaţiile mistice în islam şi ecoul lor social, apanajul misticii revenind, de acum înainte, unor cercuri iniţiatice închise, în vreme ce, am adăuga, ideea vulgară despre sfinţenie sfârşeşte prin a oculta, la nivel popular, concepţia mistică şi teosofică.

[31] Titus Burckhardt (1969, pp. 76-78) apreciază, de asemenea, că distincţia Unitate/Unicitate divină din sufism este analogă celei vedantice dintre Brahman necalificat (*Brahma nirguṇa*) şi Brahman calificat (*Brahma saguṇa*).

Henry Corbin (1981, pp. 9-18) atrage, în schimb, atenţia asupra pericolelor pe care le presupune, pentru exegetul neavizat, aşa-numitul "paradox al monoteismului", pe care îl analizează sub trei aspecte: sub forma sa exoterică – cea a profesiunii de credinţă musulmane –, al cărei prim termen, *lā ilāha illā Allāh,* conduce la anularea monoteismului şi la pură idolatrie metafizică; în esenţa sa esoterică, enunţată prin formula *laysa fī al-wujūd siwā Allāh,* "nu există în fiinţă decât Dumnezeu", prin care monoteismul exoteric atinge nivelul esoteric şi gnostic al teomonismului[32], însă care este pândită de pericolul interpretării eronate a verbului "a fi"; în fine, prin prisma instaurării unei ontologii integrale, presupunând o integrare în două grade, care înlătură pericolul enunţat.

Henry Corbin denunţă "confuzia" celor care, invocând formula unităţii transcendente a fiinţei *(waḥdat al-wujūd),* asimilează această unitate a fiinţei cu o aşa-numită unitate a manifestării, a existentului şi definesc, în consecinţă, drept un "monism existenţial"; teomonismul, aşa cum îl defineşte Henry Corbin, nu statuează, deci, că Fiinţa Divină este unica existentă, ci că Ea este "Unul-Fiinţă" *(l'Un-Être)*[33], tocmai această *unitudine* a fiinţei fondând şi făcând posibilă multitudinea epifaniilor sale; doar "*a exista* existenţifică *existenţii* multipli, căci în afara fiinţei nu există decât neantul". Cu alte cuvinte, Unul-fiinţă este sursa multitudinii teofaniilor.

Mişcarea de la Unu către multiplu este redată în sufism prin

---

[32] Termen propus de Henry Corbin.

[33] "Dumnezeu este peste tot. A recunoaşte peste tot mâna lui Dumnezeu înseamnă a muri. Cel ce a înţeles aceasta s-a unit cu Dumnezeu. Cel ce a rămas în spatele vălului, chiar dacă e socotit printre fericiţi, rămâne departe de Dumnezeu. Cel

intermediul aşa-numitelor Arhetipuri – respectiv, Numele şi Atributele Divine. Esenţa sau Natura Divină, care nu poate fi calificată sub nici o formă, de vreme ce orice descriere ar limita-o, se manifestă în direcţia creaţiei prin Arhetipuri – posibilităţile sau esenţele universale inerente Esenţei Divine; acestea ocupă o poziţie mediană între Absolut şi lumea sensibilă, fiind pasive în raport cu primul, însă active în raport cu cea de-a doua. Ele pot fi actualizate sau nu în lumea sensibilă, în conformitate cu gradul de pregătire al formei în care se întruchipează. Absolutul va fi, prin urmare, invocat în sufism, prin filtrul Arhetipurilor, ca Nume ale lui Dumnezeu[34].

După primul stadiu al emanaţiei, care se soldează cu aducerea Arhetipurilor la o existenţă sensibilă, urmează cel de-al doilea stadiu, când umbrele Arhetipurilor ating lumea fenomenală – manifestare a lumilor superioare, care evidenţiază miracolul multiplicităţii. După cum lesne se poate deduce, lumea fenomenală se identifică cu formele

---

ce ştie este mort, nu mai este aici" (Sultân Valad, 1982, p.147).

[34] Cele nouăzeci şi nouă de "preafrumoase nume" coranice (*al-asmā'al-ḥusnā*) sunt clasificate de către *şūfī* potrivit unor criterii foarte diverse: de pildă, ca Nume ale Majestăţii şi Nume ale Frumuseţii, sau ca Nume ale Esenţei, Nume de Acţiuni şi Nume de Calităţi. "Misticul îl invocă pe Dumnezeu prin Numele Frumuseţii, pentru că ele simbolizează ascensiunea, în vreme ce Numele Majestăţii se referă la descinderea creaţiei" (Bakhtiar, 1991, p. 14). Analizând, la rândul său, ordinea în care sunt enumerate atributele divine în *Coran*, LIX/23, Titus Burckhardt (1969, pp. 82-83) remarcă faptul că numele divin de "Creator" (*al-Ḫāliq*) îl precede, ierarhic, pe cel de "Plămăditor" (*al-Bāri'*), la fel cum acesta din urmă îi este superior celui de "Plăsmuitor" sau "Cel-ce dă formă" (*al-Muṣawwir*), în virtutea faptului că forma este secundară în raport cu existenţa.

sensibile, perceptibile cu ajutorul simţurilor umane – forme care se comportă ca nişte "recipienţi", ca nişte receptacole pentru Arhetipuri care, la rândul lor, sunt "recipienţii" sensibili ai diverselor aspecte ale Absolutului[35].

Absolutul este prezentat adeseori ca o sursă de lumină – temă coranică, extrem de bine conturată în *Versetul Luminii*, dar şi în nenumărate tratate sufite. De altfel, *an-Nūr*, "Lumina", este unul dintre Numele coranice ale lui Dumnezeu, inclus, de regulă, printre Numele Esenţei, alături de *al-'Aḥad*, "Unul", *al-Ḥaqq*, "Adevărul, Absolutul, Realitatea", *Allāh*, "Dumnezeu". Simbolismul luminii constituie unul dintre subiectele predilecte de meditaţie ale sufiţilor, fiind larg exploatat în practicile rituale; la acest nivel se întâlneşte, de fapt, cu *pattern*-urile similare din alte tradiţii religioase. Lumina este teofanie; ea nu este Dumnezeu, însă Dumnezeu este *şi* lumină. Lumina, ca simbol al Fiinţei Divine, oferă o posibilitate de cunoaştere a Absolutului; "revărsarea" ei se extinde asupra posibilităţilor, asimilate cu spaţiul întunecos, tenebros însă, avertizează Titus Burckhardt (1969, p. 85), fenomenul ca atare nu trebuie înţeles în sensul unei emanaţii substanţiale, căci, în mod firesc, Fiinţa Divină nu poate să se "reverse" din Ea însăşi, atâta vreme cât doar Ea *este* cu adevărat. Pe de altă parte, cosmosul este adeseori prezentat de literatura sufită ca "umbră" a Absolutului, spre a se sublinia caracterul său

---

[35] Un expozeu dens, însă beneficiind în egală măsură de atuul clarităţii, privitor la principalele aspecte ale metafizicii sufite târzii şi la teoria emanatistă a Creaţiei poate fi urmărit în studiul datorat lui Laleh Bakhtiar (1991, pp. 11-14); cf. Titus Burckhardt, 1969, pp. 76-89. În ambele cazuri, exegeza este profund marcată de coordonatele gândirii lui Ibn al-'Arabī şi poartă amprenta coerenţei sistemice a acesteia.

relativ, calitatea sa de determinare sensibilă a Arhetipurilor. Lumina în virtutea căreia umbra (recte, universul) devine cunoscută este o manifestare a Absolutului ca atare.

Un alt concept-cheie al literaturii sufite este cel al "oglinzii reflectoare", ca simbol al polarității divin/cosmos, corelată de Ibn al-'Arabī cu așa-numita "funcție adamică": "Dumnezeu unește polaritatea calităților doar în Ādam [arhetipul umanității – n.n.], pentru a-i conferi acestuia o distincție. De aceea, El îi spune lui Iblīs: «Ce te împiedică să te prosternezi în fața cuiva pe care Eu l-am creat cu cele două mâini ale mele?».[36] Ceea ce îl împiedică pe Iblīs [să o facă] este chiar faptul că el [omul] reunește [în el] cele două moduri, Cosmosul [creat] și Realitatea [creatoare și originară], care sunt cele două mâini ale sale" (1980, p. 56); sau, cu alte cuvinte: "În procesul de observare a propriului tău eu, El este oglinda ta, iar tu ești oglinda Lui, în care El își vede Numele Sale și determinările lor, care nu sunt altceva decât El însuși" (*ibidem*, p. 65).

Percepția teofanică îi este, însă, accesibilă doar gnosticului, posesorul unei "inimi iluminate", pe deplin conștient de profunda alienare a sufletului uman – parte a sufletului universal, coborât și țintuit în lumea materiei –, gnostic ale cărui demersuri nu sunt altceva decât o desprindere progresivă, irevocabilă de servitutea formală. Căci ce altceva sunt diversele stadii parcurse de misticul musulman, dacă nu o formă de regresie temporală, pentru a reveni la momentul precosmic al Pactului

---

[36] Cf. *Coranul*, VII/12: "Dumnezeu spuse: «Ce te oprește să te arunci cu fața la pământ, atunci când îți poruncesc?» El spuse: «Eu sunt mai bun decât el, căci pe mine m-ai făcut din foc, iar pe el l-ai făcut din lut»."

primordial (*mīṯāq*)[37], când toate creaturile existau virtual în Dumnezeu şi, prin urmare, erau Unul? Pe de altă parte, cunoaşterea lumii fenomenale – formă sensibilă a Lumii Arhetipurilor şi a Lumii Simbolurilor – este modalitatea clasică de a ajunge la Spirit, căci, potrivit unui verset coranic: "În zidirea cerurilor şi a pământului, în deosebirea dintre noapte şi zi, în corabia ce pluteşte pe mări cărând cele de trebuinţă oamenilor, în apa pe care Dumnezeu o trimite din cer şi cu care dă viaţă pământului, după moartea sa, şi răspândeşte pe el dobitoace de tot soiul, în rânduirea vânturilor şi a norilor supuşi între cer şi pământ sunt tot atâtea semne pentru un popor ce-ar putea pricepe!" (II/164).

Potrivit viziunii lui Ḥusayn bin Manşūr al-Ḥallāj, vestitul mistic martirizat la Bagdad în anul 922, ale cărui apoftegme marchează inconfundabil întreaga istorie a sufismului: "În timp ce sfântul îl indică pe Dumnezeul dinlăuntru, creaţia îl indică pe Dumnezeul dinafară" (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 289) – aluzie la auto-calificările coranice ale lui Dumnezeu: *aẓ-ẓāhir*, "Văzutul, Exteriorul", şi *al-bāṭin*, "Nevăzutul, Interiorul".

Aşa cum subliniam dintru început, "dogmatica sufită" este departe de a fi omogenă, reductibilă la un sistem coerent, pe deplin edificat în articulaţiile sale. Există, pe de o parte, diverse şcoli de gândire, circumscrise unor secte de orientare sunnită (ortodoxă) sau şiită (heterodoxă, din perspectiva grupării majoritare sau esenţial ortodoxă, din perspectiva propriilor adepţi), dar şi gânditori independenţi, precum Ibn al-ʿArabī, adeseori creatori de şcoală, care pot fi priviţi în egală măsură ca

[37] A se vedea, în acest sens, mai ales *Coranul*, VII/171.

filosofi sau gnostici şi care, în virtutea propriilor date de personalitate, sunt tentaţi de construcţia independentă, de edificarea organică.

De aceea, a vorbi despre sufism la modul general se vădeşte a fi adeseori irelevant, ba chiar riscant, un atare demers impunând, cu regularitate aproape matematică, apelul la o sursă cât de cât unitară în integralitatea sa. Ibn al-'Arabī, de pildă, este invocat de marea majoritate a exegeţilor sufismului, dată fiind esenţa pur intelectuală şi, nu în ultimul rând, raţionalitatea discursului său – extrem de diferit, ca factură, de literatura devoţională; aceasta excelează în formulări eliptice ori aporetice, în enunţuri aluzive ori metaforice, ce presupun însuşirea prealabilă a unui cod, în absenţa căruia decriptarea mesajului devine nu numai anevoioasă, ci şi extrem de hazardată[38].

A existat, în plus, în toate epocile, un foarte rezistent filon al misticismului popular, care aminteşte în chip izbitor de manifestările delirante ale mişcărilor analoge din alte spaţii religioase[39] şi care evoluează adeseori imprevizibil, antrenând, mai ales în perioadele de instabilitate şi derută istorică, mase incredibile de oameni, angrenaţi în uriaşul val al devoţiunii colective, pentru care ideea de credinţă are, fără îndoială, un conţinut sensibil diferit de cel pe care i-l atribuie grupurile consacrate de spirituali. Tocmai această devoţiune populară însufleţită de

---

[38] Un exemplu clasic sunt, în această privinţă, aşa-numitele *šaṭḥiyāt*, "locuţiuni teopatice".

[39] A se vedea exemplele similare din Occidentul medieval. J. Huizinga (1993, pp. 312-313) menţionează, de pildă, intervenţia patetică a cancelarului Universităţii din Paris, Jean Charlier de Gerson (1363-1429), care "vede pretutindeni primejdiile devoţiunii populare. Găseşte că e o greşeală ca mistica să fie dusă pe stradă" şi pentru care excesele sunt "ispitiri ale diavolului, care pot apărea dintr-o devoţiune ignorantă."

instincte ancestrale va contribui, în anumite zone, la percepţia specifică a islamului şi, mai ales, la însuşirea unei modalităţi emoţionale de abordare a misterului transcendent care, prezentând grade şi intensităţi diferite, are avantajul unei capacităţi superioare de adaptare la diversele tipuri psihologice şi care, o dată lansată pe orbita trăirii religioase, are şanse infinit mai mari de a produce zelatori sau chiar "mutanţi" decât orice apologetică erudită. Cum orice mesaj se cuvine a fi adaptat receptorului, atât sub aspect formal, cât şi sub aspect informal, este evident că devoţiunea populară va fi interesată mai curând de metodele şi eventualele practici rituale susceptibile de a-i garanta accesul la "mântuire" decât de aspectele doctrinale abstracte şi de disputele dogmatice sterile, de la care se simte exclusă şi care-i induc un intolerabil sentiment de frustrare.

Din ce în ce mai izolaţi, metafizicienii veritabili îşi vor desfăşura subtilele jocuri ale minţii departe de spectacolul naiv şi suficient al propriilor adepţi, dar şi de exhibiţionismul histrionic al cohortelor de sfinţi născuţi peste noapte, evoluând periculos la graniţa dintre sublim şi grotesc.

3. *Iniţierea*

Cel de-al doilea termen al profesiunii de credinţă musulmane – *Muḥammad(an) rasūl Allāh,* "Muḥammad este trimisul lui Dumnezeu" –, care exprimă conceptul Prototipului Universal, concept prin care omul ajunge să vadă unitatea în multiplicitate, se află, în mod evident, la baza tuturor iniţierilor sufite, indiferent de spaţiul în care se petrec şi de forma sub care se prezintă ele.

Al doilea segment al profesiunii de credință musulmane relevă, în mod explicit, calitatea profetului (*rasūl*) – ca Principiu manifestant – de liant, de element conector, de punte sau istm (*barzaḫ*) între om (respectiv, Muḥammad, Principiul manifestat, care insistă în nenumărate rânduri asupra naturii sale prin excelență umane, ca și asupra "ignoranței" sale) și divinitate (*Allāh*, Principiul în sine). Profetul, ca Principiu manifestant, evocă stâlpul cosmic, de-a lungul căruia se produce comunicarea lui Dumnezeu cu propria creație, prin mișcarea descendentă a Revelației. El este primul lucru creat de Dumnezeu, analog, deci, cu Spiritul universal (*ar-rūḥ*), sau cu Condeiul (*al-qalam*), sau cu Intelectul primar (*al-'aql al-'awwal*), potrivit unei Tradiții profetice (Burckhardt, 1969, pp. 97-101). Muḥammad, ca epifanie terestră a acestui principiu, ca aspect al Realității profetice eterne, ipostaziază, pe de altă parte, toate posibilitățile cu care a fost înzestrată ființa umană de Dumnezeu: dubla sa calitate, de ființă umană (se căsătorește și are descendenți) și de receptacol al naturii divine. Muḥammad este, cu alte cuvinte, epitoma umanității.

Virtuțile autosacrificiale ale profetului islamului sunt evidențiate de numeroși autori sufiți; în fruntea acestor virtuți se află umilința – izvorâtă din conștiința faptului că doar Dumnezeu *este*, restul fiind iluzie[40] –, caritatea – cu alte cuvinte, conștiința faptului că totul vine de la Dumnezeu și se întoarce la El, omul neposedând, cu adevărat, nimic – și sinceritatea – capacitatea de a vedea lucrurile în conformitate cu propria lor realitate (Bakhtiar, 1991, p. 25).

---

[40] "Oglindă a cunoașterii mistice", pentru Sulțān Walad (1982, p. 108), care leagă adevărata cunoaștere de gradul de umilință ființială.

Pentru Sulţān Walad (1982, pp. 114-123), Muḥammad este "răbdător, îndurător, resemnat, compătimitor, afectuos faţă de toată lumea, sărac şi bogat, duşman şi prieten", supus, adeseori, blamului de către mulţimea rătăcită şi ignorantă – "Nici un profet n-a fost rănit cum am fost [rănit] eu" –, însă neezitând să-şi asume până la capăt calitatea de mijlocitor pentru umanitate: "O, Dumnezeule! Arată-le drumul şi trezeşte-i, nu te mânia pe ei, căci nu ştiu, sunt necunoscători"[41].

Cultivarea acestor virtuţi, care cunoaşte cea mai înaltă treaptă de realizare în starea de sfinţenie este, remarcă Titus Burckhardt (1969, p. 22), baza indirectă a concentrării spiritului, căci "un suflet vicios este incapabil să se concentreze asupra adevărului" şi, în consecinţă, condiţia *sine qua non* a elevaţiei spirituale, a gnosei emancipatoare. Or, omul – legat de Dumnezeu prin Pactul preetern – este dator să răspundă chemării imperative a Creatorului său, prin mişcarea ascendentă a gnosei, care nu este altceva decât recuperarea drumului către centru. De vreme ce Muḥammad se proclamă *'ummī* ("aşa cum l-a lăsat mama sa", "needucat", "neşlefuit", "inocent"), inima sa, lipsită de opacitatea proprie lumii, fiind astfel aptă de a recepta şi capta viziunea divină, credinciosului musulman ispitit de nucleul esoteric al Legii revelate nu-i rămâne decât să urmeze calea unei *imitatio Mohammedi*: o *via purgativa*, potenţând *via illuminativa*, pentru a o parafraza pe Annemarie Schimmel.

Omul Desăvârşit, sau Perfect, sau Universal reprezintă sinteza între aspectul interior şi aspectul exterior, fenomenal, incidental al Creaţiei, în

---

[41] Această tradiţie profetică (*ḥadīt*) aminteşte în mod izbitor atitudinea şi cuvintele lui Iisus în ceasurile din urmă ale răstignirii: "Părinte, iartă-le lor, că nu ştiu ce fac" (*Luca*, 23. 34).

care Dumnezeu își etalează măreția propriei opere și se contemplă pe sine: "Pentru Realitate, [Omul Desăvârșit] este precum pupila pentru ochi, [pupilă] prin care are loc actul de a vedea. Astfel, el este numit *'insān* [însemnând atât om, cât și pupilă – n. trad.] pentru că prin el își privește Realitatea propria creație și acordă Milostenia [existenței] asupra lor. El este Omul, trecătorul [în forma sa], eternul [în esența sa]; [...]. Prin existența sa subzistă cosmosul și el este, în relație cu cosmosul, așa cum este pecetea pentru inel [...]. De aceea, este el numit Locțiitorul, căci prin el își protejează Dumnezeu creația, așa cum pecetea protejează comoara [...]. Cosmosul este menținut atâta timp cât Omul Desăvârșit rămâne în el..." (Ibn al-'Arabî, 1980, p. 51).

Sau, cu alte cuvinte: "Omul Desăvârșit sau Omul Universal (*al-'insān al-kāmil*) va avea, practic, drept formă «exterioară», individualitatea umană dar, în mod virtual și în principiu, toate formele și stările de existență îi aparțin, prin aceea că «realitatea sa interioară» se identifică cu cea a totalității universului" (Burckhardt, 1969, p. 108; cf. Bakhtiar, 1991, p. 11).

Ca paradigmă a Omului Desăvârșit, Muḥammad este, pe de altă parte, "cel ce nu doarme", "cel ce veghează" (a se vedea insistența sa asupra practicilor devoționale nocturne[42]), musulmanul "treaz" sau

---

[42] Înclinația marcată a Profetului către devoțiunea nocturnă este adeseori evocată în *ḥadīṯ*. 'Ā'iša relatează, de pildă, că în perioada premergătoare Revelației, Profetul se retrăsese în grota de pe muntele Ḥirā, consacrându-se "*taḥannuṯ*-ului, adică practicii actelor de adorație, pe parcursul unui anumit număr de nopți consecutive [...]" (El-Bokhârî, 1991, p. 50/6). Iată, în relatarea lui Ibn 'Abbās, cum decurge devoțiunea nocturnă în viziunea lui Muḥammad: "Profetul (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) s-a sculat, și-a făcut nevoile, s-a spălat pe față și pe mâini, apoi s-a culcat. El s-a sculat

"trezit"[43]; cel care înţelege irealitatea fundamentală a lumii: "Când Muḥammad a spus: «Toţi oamenii dorm, iar când mor, se vor trezi», el a vrut să spună că tot ceea ce vede omul în această viaţă este de aceeaşi natură cu ceea ce vede în timp ce doarme; cu alte cuvinte, o apariţie care solicită interpretare" (Ibn al-'Arabî, 1980, pp. 196-197).

Interpretarea înseamnă, însă, implicit raportare (a interpreta *ceva* pentru *cineva*), asumare; este, aceasta, o altă ipostază a Profetului, dar şi a oricărui Om Desăvârşit, beneficiar al graţiei divine şi, prin urmare, intercesor pentru umanitatea căreia i se adresează potrivit capacităţii sale de înţelegere. Omul Desăvârşit este un "distribuitor al graţiei divine" căci, spune Rūmī, "Dumnezeu îşi aşează darul în palma mâinii sale şi, din ea, îl împarte celor ce fac obiectul îndurării sale" (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 314).

Misticismul muḥammedan, care a determinat poziţii contradictorii

---

din nou mai târziu, s-a dus să ia burduful [din piele de capră], a desfăcut cureaua care-l strângea, a făcut o abluţiune potrivită, fără exagerări, totuşi suficientă, apoi şi-a făcut rugăciunea. [...] Profetul şi-a asumat sarcina de a începe rugăciunea şi, cum eram aşezat de-a stânga sa, m-a prins de ureche şi m-a făcut să trec de-a dreapta sa. Rugăciunea sa comportă treisprezece *rak'a*. El s-a culcat din nou pe-o parte, a adormit şi a început să sforăie, căci sforăia când dormea. Rostind apoi Bilāl chemarea la rugăciune, şi-a făcut-o [rugăciunea - n.n] fără o nouă abluţiune. În invocaţia pe care a rostit-o, el spunea: «O, Doamne, aşează lumina în inima mea; aşează lumina în privirea mea; aşează lumina în auzul meu; aşeaz-o la dreapta şi la stânga mea, deasupra mea şi dedesuptul meu, în faţa mea, înapoia mea; împarte-mi mie lumină!»" (*ibidem*, pp. 72-73/$_{37}$). În fine, redăm, în acelaşi sens, o "spusă" a Profetului: "Aleşii adunării mele sunt cei ce ştiu *Coranul* pe de rost şi îşi petrec noaptea în rugăciune" (*ibidem*, p. 277/$_{32}$).

[43] A se vedea şi formula *aṣ-ṣalātu ḫayrun min an-nawm*, "rugăciunea este mai bună decât somnul", inserată în chemarea (*aḏān*) la rugăciunea de dimineaţă (*ṣubḥ*).

și oscilante în istoria islamului și care se afla la baza conceptului de Om Desăvârșit, se sprijină nu atât pe diversele pasaje coranice în care este invocată, în forme mai mult sau mai puțin voalate, persoana Profetului, cât pe numeroase tradiții, inițial orale *(ḥadīṯ)*, potrivit cărora Profetul vorbea adeseori despre sensurile ascunse ale *Coranului* și despre capacitatea de a le discerne, proprie doar persoanelor cu aptitudini spirituale deosebite.

De o veneraţie aproape egală cu cea care circumscrie persoana Profetului se bucură, în toate mediile islamice, vărul și ginerele lui Muḥammad, ʿAlī bin ʾAbī-Ṭālib, mistagogul prin excelență al islamului, plasat în fruntea genealogiilor esoterice ale multor școli sufite, ca urmare a calității sale de inițiat (adeseori, de inițiator al Profetului) în misterele Realității divine. Grupurile de orientare șiită vor dezvolta, la rândul lor, un misticism alid exacerbat, fanatic, care-l va pune în umbră pe cel muhammedan și care fascinează, în nenumărate situații, prin subtilitatea construcției mentale, în care se amalgamează, întru elocvența demonstrației, vechi teme ale neoplatonicilor și gnosticilor creștini.

Analizând *Coranul* din perspectiva referirilor la viața ascetică și luând în discuție ideea, deja acreditată, potrivit căreia acesta ar condamna fără drept de apel excesele în materie[44], Louis Massignon (1968, pp. 145-146) constată

[44] Există și *ḥadīṯ*-uri care dezaprobă comportamentul ascetic lipsit de moderație: "Potrivit lui ʿAbdallah bin Amroû, Trimisul Domnului (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) i-a spus: «Nu mi s-a spus, oare, că te scoli noaptea [pentru a te ruga] și că postești ziua?». Acesta răspunzându-i: «Desigur, fac aceasta.», preasfântul Profet i-a răspuns: «Dacă te comporți astfel, ochii ți se vor cufunda în orbite, și trupul tău se va slăbi. Ai o îndatorire față de ai tăi: postește, dar rupe postul; scoală-te, dar du-te [și] să dormi" (El-Bokhârî, 1991, p. 37/$_8$); "Potrivit lui ʿAbdallâh bin Amroû, Trimisul

că, în realitate, în cuprinsul său nu există o condamnare *a priori* a monahismului, ci doar a călugărilor creştini "răi" şi, pe de altă parte, nici elemente care să restrângă caracterul licit al vieţii monastice doar la evrei şi creştini; de altfel, mult-comentata afirmaţie *lā rahbānīyya fī al-islām*, "nu există monahism în islam", din care s-a dedus, uneori, că monahismul este respins de *Coran* şi, implicit, de Muḥammad, ca străin spiritului comunitar al islamului, pare posterioară secolului al II-lea h./IX, la fel ca şi o altă variantă a tradiţiei amintite: "Viaţa monastică, pentru adunarea mea, este *jihād*-ul", despre care se presupune că este de dată mai târzie.

Prezenţa elementelor ascetice în *Coran* este semnalată şi de alţi analişti ai sufismului, care atrag, însă, atenţia că ele trebuie decriptate mai curând ca sfaturi de sobrietate comportamentală decât ca elemente de mistică propriu-zisă (Anawati, Gardet, 1976, pp. 20-21), dar care conced că se pot, totuşi, identifica trăsături coranice ce pot, la rigoare, să plaseze pe cineva pe calea vieţii contemplative şi care vor alimenta, în timp, meditaţia a numeroşi sufiţi.

Sufismul a evoluat relativ rapid de la atitudinea specifică primilor asceţi musulmani, orientaţi preponderent către salvarea şi actele de pietate individuală, spre solidaritatea congregaţională, impunând, treptat, ideea organizării conventuale şi a unui mod de viaţă caracteristic. Este adevărat că sufismul nu presupune la modul imperativ o viaţă monastică în sensul riguros atribuit, de regulă, acestei noţiuni. La fel de adevărat este că, în

---

Domnului (asupra lui fie binecuvântarea şi pacea!) i-a spus: «Postul cel mai iubit de Dumnezeu este cel al lui David (pacea fie asupra lui!), care postea o zi şi rupea postul o zi; rugăciunea cea mai iubită de Dumnezeu este cea a lui David, care dormea jumătate din noapte, se scula [pentru a se ruga] o treime din noapte şi dormea în timpul [ultimei] şesimi»" (*ibidem*, p. $44/_5$; cf. şi p. $38/_{12}$).

islam, sensul recluziunii diferă substanţial de cadrul rezervat acesteia în creştinism[45] sau în buddhism şi că, pe de altă parte, normele comunitare variază destul de mult de la o confrerie la alta.

Organizarea congregaţională va impune un cadru bine determinat şi, mai ales, controlabil, de desfăşurare a formelor de devoţiune sufită, cadru dominat de relaţia maestru – discipol, căreia îi este circumscris laboriosul proces de iniţiere a aspirantului la gnosă şi fără de care sufismul rămâne o simplă formă vidată de conţinut spiritual. De altfel, cei ce parcurg singuri nenumăratele etape ale iniţierii nu sunt priviţi cu prea multă simpatie, acreditându-se ideea că "le este călăuză Diavolul" şi fiind asemuiţi cu acei copaci nealtoiţi, care nu vor fi binecuvântaţi cu rod. De un oarecare credit beneficiază, totuşi, aşa-numiţii *'Uwaysī*, cei care nu se revendică de la un maestru uman, vizibil, dar care îl recunosc drept maestru iniţiator pe 'Uways al-Qarānī[46].

Relaţiei maestru – discipol îi este consacrat un loc privilegiat în literatura sufită din toate epocile. Maestrul *(šayḫ, muršid, pīr)*, ales în

---

[45] Louis Massignon precizează, exagerând poate, că singura confrerie musulmană care, relativ târziu, în secolul al XIII-lea, profesează public jurământul de castitate perpetuă este *Qalandariyya* (ordin extrem de popular în cvasi-totalitatea spaţiului islamic), ale cărei reguli prevedeau ca maestrul spiritual să-i fixeze novicelui de glezne un lănţişor de fier *(tawq)*, ca probă şi garanţie a continenţei sale (Massignon, 1968, p. 232).

[46] Ascetul din Yemen, al cărui "parfum de sfinţenie" ar fi ajuns până la Profet, care îi aprecia în mod deosebit virtuţile sacrificiale, fără a-l fi cunoscut vreodată personal; potrivit legendei sale, susţinută de unii hagiografi musulmani, însă respinsă de alţii, 'Uways al-Qarānī nu ajunsese în Ḥijāz (unde se află oraşele sfinte Mecca şi Medina) decât după moartea lui Muḥammad şi sfârşise, în anul 637, ca martir, în lupta de la Ṣiffīn, unde i se alăturase lui 'Alī.

mod liber, adeseori după căutări îndelungate şi sterile, vehiculează nu doar propria experienţă iluminativă, ci şi o întreagă tradiţie de înţelepciune, asimilată cândva, pe aceeaşi cale, de la un alt maestru consacrat, ajungându-se, pe o filieră neîntreruptă – "lanţul gnosei" (*'isnād, silsila*) – până la fondatorul confreriei sau al şcolii respective şi, finalmente, până la Muḥammad. Învăţătura transmisă pe această cale (aspecte ale doctrinei, lectura şi comentariul "corect" al textelor sacre, tehnici ascetice ori extatice) este esenţialmente orală[47] şi corespunde, în datele sale fundamentale, tipologiei iniţiatice decelabile în toate marile tradiţii religioase.

Recurgând la o analogie, Sulţān Walad (1982, pp. 162-163) menţionează că *šayḫ*-ul perfect este atributul certitudinii, în vreme ce discipolii sunt gândurile juste şi pozitive care, la rându-le, rivalizează între ele, de vreme ce şi căile sunt numeroase; discipolii avansează de la incertitudine către certitudine până în clipa când, maturizându-se, devin şi ei certitudine, anulându-se, astfel, pe sine.

Pe de altă parte, orice maestru spiritual este, implicit, şi un sfânt, iar "sfinţii (*'awliyā'*) sunt *prietenii* apropiaţi şi *aleşii* lui Dumnezeu. Ei deţin chiar tainele lui Dumnezeu" (Meslin, 1990, p. 22). Stăruind asupra complexităţii relaţiei ce se stabileşte, îndeobşte, între maestru şi discipol, precum şi asupra marii disponibilităţi afective de care trebuie să dea dovadă, reciproc, cei doi poli ai acesteia, Michel Meslin constată că adevăratul maestru este recognoscibil prin simplitatea sa, iar "transparenţa

---

[47] Michel Meslin (1990, p. 14) remarcă, pe bună dreptate, predominanţa oralităţii în transmiterea secretă, iniţiatică, esoterică şi, în general, în comunicarea a tot ceea ce este intim, extrem de personal.

maestrului face din el o veritabilă icoană a divinului" (*ibidem*, p. 14).

A existat, în istoria sufismului, o lungă dispută privitoare la superioritatea sfinților asupra profeților. Noțiunea de *tafḍīl al-walī*, "superioritate a sfântului", ar fi fost introdusă, potrivit lui Louis Massignon (1968, pp. 217; 220), către anul 180 h., de 'Abū al-Muhājir Rabāh bin 'Amr al-Qaysī; același punct de vedere ar fi fost exprimat, într-o formă mai prudentă, de 'Abū Sulaymān 'Abd ar-Rahmān bin 'Atiyah Dārānī (m. 140 h.), care ar fi recurs, spre a-l disimula, la un *ḥadīṯ* din care se degaja ideea primatului lui Ioan Botezătorul asupra lui Iisus. În schimb, Kalābāḏī (1981, pp. 70-83), al cărui tratat constituie una dintre primele încercări de conciliere a teologiei islamice cu sufismul, statuează că sufiții îi socotesc pe profeți ca fiind "cei mai buni dintre oameni, neavând egal nici printre cei drepți, nici printre sfinți, nici printre alte categorii de persoane", indiferent de rangul sau importanța lor. Deși capabili să înfăptuiască miracole (*karāmāt*), sfinții nu se bucură de avantajul infailibilității și al impecabilității, care îi caracterizează doar pe profeți.

Potrivit tratatului de sufism al lui 'Abū Naṣr as-Sarrāj (m. 988), *Kitāb al-lumā'*[48], "Cartea strălucirii", atributul de "ales", amintit și de *Coran*, le este rezervat în primul rând profeților, în virtutea purității inspirației și misiunii lor, iar în al doilea rând anumitor musulmani, aleși ca urmare a devoțiunii lor sincere, a auto-mortificării și a atașamentului ferm față de realitățile eterne, respectiv sfinților; așadar, în timp ce misticii musulmani sunt "aleșii" comunității islamice, sfinții sunt "aleșii" misticilor musulmani (*apud* Nicholson, 1989, pp. 121-122).

---

[48] Cel mai vechi tratat de sufism în limba arabă, alături de cel al lui Kalābāḏī.

Ibn al-'Arabī, care adoptă o poziţie diferită şi care a influenţat, spuneam, decisiv metafizica sufită, apreciază, în schimb: "[...] sfinţenia este o funcţie atotcuprinzătoare şi universală, care nu cunoaşte niciodată sfârşit, dedicată cum este comunicării universale [a adevărului divin]. În ceea ce priveşte funcţia legislatoare a Profeţiei şi a Apostolatului, ea s-a sfârşit cu Muḥammad" (1980, p. 168); "[...] rolul de apostol şi de profet are un sfârşit, în vreme ce sfinţenia nu încetează niciodată" (*ibidem*, p. 66). Potrivit acestei viziuni, profeţia nu este, prin urmare, altceva decât "o treaptă aparte de sfinţenie" (*ibidem*, p. 170).

Se poate lesne constata că poziţia lui Ibn al-'Arabī şi a adepţilor săi aminteşte foarte mult de teza rolului iniţiatic al imamului în şiism, prin care este garantată continuitatea istoriei spirituale a umanităţii după încheierea ciclului profeţiei legislatoare.

Mulţi autori evită să se pronunţe foarte tranşant în această dispută şi optează pentru soluţii flexibile, evidenţiind caracterul relativ al unor asemenea ierarhizări. 'Aḥmad 'Uzġānī, autorul corpusului hagiografic *Tadkira al-'Uwaysiyya* (secolul al XVI-lea) precizează, de pildă, că atunci când profeţia şi sfinţenia ("prietenia cu Dumnezeu") sunt reunite într-un singur individ, cea din urmă primează, de vreme ce înseamnă "să fii ocupat de Dumnezeu", pe când cealaltă semnifică "să fii preocupat de [ceilalţi] oameni" (*apud* Baldick, 1993, p. 194).

Sfântul, în islam, este, de fapt, întruparea Omului Desăvârşit (*al-'insān al-kāmil*), cratima ("istmul" – *barzaḫ*) dintre Dumnezeu şi cosmos, "imaginea desăvârşită a lui Dumnezeu", care "conţine în ea toate lucrurile" (Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 311). Marca prin excelenţă a Omului Desăvârşit este dăinuirea *(baqā')* în Dumnezeu, după stingerea

ego-ului *(fanā')*.

Însă, potrivit lui Kalābādī: "[...] există două feluri de oameni «stinşi»: există, mai întâi, cel care n-a fost înălţat la demnitatea de ghid şi de model de urmat. Este posibil atunci ca extincţia sa, care este pierderea conştiinţei atributelor sale, să apară sub trăsăturile demenţei şi ale pierderii raţiunii, căci el nu mai discerne ceea ce îi este agreabil şi nu mai caută să-şi satisfacă dorinţele personale. Dar în această stare el este absolvit de tot ceea ce se referă la practicile obligatorii ale cultului lui Dumnezeu. [...] Există, apoi, cel ce va fi un ghid, ce va fi luat drept model şi de care vor depinde cei pe care are sarcina să-i conducă. El este, deci, desemnat în funcţii de conducere şi instruire. Şi el este transferat în starea de perenizare, în aşa fel încât să nu acţioneze decât în conformitate cu atributele Fiinţei Divine şi nu [cu] ale sale" (1981, p. 149)[49].

În mediul islamic, unde inefabila capacitate personală de seducţie

[49] Aşa-numitul "specialist în putere" (sufitul în islam, dar şi şamanul în culturile arhaice sau aşa-zis etnologice, daoistul chinez, yoginul indian, unii asceţi ai creştinismului primitiv etc.) transcende normele pentru că, remarcă Ioan Petru Culianu, "servindu-se de ele, a reuşit să urce la originea lor, care este transcendentă în raport cu ele". Renaşterea consecutivă morţii mistice, care permite accesul la sacru va produce, aşadar, "indivizi imuni la condiţionarea de către norme" (Culianu, 1996, pp. 185-186). Aparentul antinomism al sfinţilor nu este, prin urmare, singular în islam. Celebri în această privinţă sunt şi catharii occidentali ori grupurile înrudite, care asumau un comportament ascetic extrem până când atingeau un stadiu pe care-l considerau a traduce puritatea, perfecţiunea umană; din acest moment, nutreau convingerea propriei impecabilităţi, pretinzând că actele lor se articulau într-o legitimitate inaccesibilă înţelegerii celorlalţi. În toate cazurile evocate, ritualismul se revelează a nu fi, aşadar, altceva decât o strategie integrată de modificare a naturii percepţiei; în situaţia sfinţilor, o atare modificare nu mai este necesară, fiind deja fapt împlinit.

poate ridica ori nărui imperii peste noapte, un *walī*[50] trece, adeseori spectaculos, de la calitatea de lider charismatic sau maestru spiritual al unui grup restrâns de discipoli, la cea de conducător al unui ordin religios sau al unei facţiuni sectare. În funcţie de mediul în care se afirmă, el poate fi venerat în virtutea profunzimii cunoştinţelor sale şi a abilităţii în mânuirea noţiunilor abstracte sau, dimpotrivă, ca urmare a miracolelor săvârşite, miracole condamnate de sufiţii sobri, austeri, ca formă vulgară şi gratuită de exhibare publică.

Venerarea maestrului îmbracă frecvent forme extreme, care amintesc de vechile manifestări ale idolatriei tribale şi care contravin în mod flagrant canoanelor recunoscute ale islamului. Aceste forme neortodoxe sau pseudo-ortodoxe, care constituie adeseori o formă mascată de revoltă a fondului autohton, au devenit în timp un motiv de dispută între elitele sociale, familiarizate, în virtutea propriei educaţii, cu litera scripturilor şi terorizate de necesitatea respectării ei riguroase, şi mediile populare, mai laxiste, având o percepţie mult mai vagă asupra conţinutului acestei credinţe şi proiectându-şi inconştient asupra sa propriile aspiraţii, propriile temeri, propriile himere, ca şi propria moştenire etno-culturală.

De aici deosebirea, uneori extrem de pregnantă, chiar dramatică, între formele de manifestare ale sufismului popular şi cele specifice sufismului de esenţă intelectuală, precum şi, implicit, concepţiile diferite asupra idealului de sfinţenie. Tipului de sfânt venerat de mase îi sunt

---

[50] Cuvântul arab *walī* (pl. *'awliyā'*), termen folosit pentru sufiţii din perioada post-clasică, derivat din rădăcina *walā*, "a urma îndeaproape", îi desemnează pe cei apropiaţi, părinţi sau aliaţi, adică pe cei "admişi în vecinătatea imediată, în chiar

adeseori atribuite miracole uluitoare – comunicare telepatică și cardiognozie, levitație, mers pe apă, telekinezie, enantiodromie, resuscitarea morților etc. –, privite ca argumente irefutabile ale sfințeniei cu care este creditată persoana respectivă, dincolo de puritatea credinței sale. Calitatea îndoielnică a actelor taumaturgice, ca și dificultatea reală de a delimita în mod obiectiv adevăratele miracole de magie – condamnată de mediile ortodoxe[51] –, precum și cantonarea, din ce în ce

---

spațiul locului de popas" (Chabbi, 1990, p. 90).

[51] Cu unele amendamente, totuși, așa cum se poate deduce din *ḥadīṯ*, ceea ce nu înseamnă că derogările nu sunt supralicitate în practică. Profetul ar fi recomandat, de pildă, în situația unei sclave cu chipul vizibil alterat de o maladie atribuită ingerinței demonilor: "Folosiți vrăjile, căci a fost atinsă de ochiul cel rău" (El-Bokhârî, 1991, p. 246). În alt context, 'Ā'iša remarcă: "Trimisul Domnului (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) mi-a poruncit să folosesc vrăjile împotriva deochiului" (*ibidem*, p. 247). Tot ei îi este atribuită observația: "Profetul (asupra lui fie binecuvântarea și pacea!) a îngăduit folosirea vrăjilor împotriva oricărei vietăți veninoase" (*ibidem*). Într-o altă "tradiție" este evocată chiar o formulă magică cu funcție curativă atribuită Profetului: "O, Doamne, Stăpân al oamenilor, Tu ce alungi demonii, vindecă, căci Tu ești Cel ce vindecă și nimeni altcineva, în afară de Tine, nu vindecă, iar vindecarea Ta nu lasă nici cea mai măruntă boală" (*ibidem*). Pe seama Profetului este pusă și o formulă incantatorie rostită uneori spre a-i proteja pe cei doi nepoți, Ḥasan și Ḥusayn, de deochi și de demoni; când este mușcat de șarpe, Muḥammad își cufundă mâna în apă cu sare, rostind ultimele trei sure din *Coran*; asistându-i pe bolnavi, obișnuiește să-și treacă mâna peste fața și pieptul lor, rostind o altă formulă specifică; însuși arhanghelul Gabriel ar fi rostit o incantație asupra lui Muḥammad, când acesta era bolnav, confirmând, prin propriul demers, caracterul licit al procedeului (Fahd, 1996, pp. 187-188). Iată și ultimele trei versete coranice, cu finalitate magică: "În numele lui Dumnezeu, cel Milos și Milostiv./ Spune: «Unul este Dumnezeu, / Dumnezeu! Absolutul! / El nu naște și nu se naște / și nimenea nu-I este asemenea.»" (CXII); "În numele lui Dumnezeu, cel Milos și Milostiv./ Spune: «Izbăvire caut la Domnul zorilor /

mai evidentă, a sufismului târziu în acest tip de practici, concomitent cu restrângerea treptată a propensiunii sale spirituale – toate acestea au generat adeseori reacţii virulente şi comportamente profund ostile din partea sufiţilor eminenţi[52]. Căci, pentru mulţi dintre misticii musulmani înclinaţi spre meditaţie şi preocupaţi exclusiv de deslușirea căilor de progres pe calea gnosei, sfinţenia este marcată mai curând de disimulare decât de exhibiţionism; mai mult, sfinţii, constituiţi în ierarhii invizibile pentru restul umanităţii, formează o aristocraţie a spiritului care veghează asupra pământului şi care menţine echilibrul fragil al lumii deasupra căreia s-au înălţat, constituind o punte între aceasta şi Dumnezeul absolut transcendent, dar şi imanent. Punctul de referinţă al acestei ierarhii este aşa-numitul *quṭb*, "axa, polul" sau *ġawṯ*, "ajutorul, recursul" – cel aflat în Centrul Lumii, acolo unde comunicarea între nivelul ceresc şi cel terestru translează din domeniul virtual în cel real, acolo unde "se deschid

---

de răul a ceea ce a creat, / de răul beznei când se lasă, / de răul celor care suflă peste noduri, / de răul pizmaşului când pizmuieşte.»" (CXIII); "În numele lui Dumnezeu, cel Milos şi Milostiv. / Spune: «Izbăvire caut la Domnul oamenilor, / regele oamenilor, / Dumnezeul oamenilor, / de răul şoptitorului-furişătorului, / cel care şopteşte răul în inimile oamenilor, / fie el dintre ginni ori dintre oameni!»" (CXIV). O menţiune aparte se cuvine, oricum, extraordinarei răspândiri şi marii varietăţi a amuletelor ori talismanelor, care valorifică, în mod evident, elemente cu funcţie apotropaică din perioada preislamică, specifice fiecărei populaţii sau, după caz, regiuni. În Turcia, de pildă, cea mai răspândită variantă de amuletă este *mavi boncuk*, "mărgeaua albastră". O funcţie apotropaică asemănătoare revine şi unor detalii de recuzită din arsenalul confreriilor religioase ca, de pildă, aşa-numitei *pençe-i Âl-i Abâ*, "pentada Familiei Mantalei".

[52] Precum Junayd, potrivit căruia dependenţa de miracole este "unul dintre vălurile care-l împiedică pe cel ales [sfânt] să pătrundă în inima Adevărului" (*apud* Nicholson, 1989, p. 131).

cerurile" şi unde acced doar iniţiaţii. Potrivit majorităţii sufiţilor, "polul" este susţinut de trei *nuqabā'*, "conducători", patru *'awtād*, "ţăruşi", şapte *'abrār*, "pioşi", patruzeci de *'abdāl*, "înlocuitori", trei sute de *'aḫyār*, "buni" şi de patru mii de sfinţi invizibili, ascunşi (numărul total al acestora înregistrează, de fapt, variaţii sensibile de la o tradiţie la alta)[53].

De remarcat popularitatea pe care au dobândit-o în întreaga lume islamică diversele variante ale legendei despre cei patruzeci de *'abdāl* sau *budalā'*, "substitutele" sau, după unii, "substituiţii", "sfinţii apotropaici mijlocitori pentru umanitate de la Abraham", cum îi numeşte Louis Massignon (1968, pp. 38, 132-134; cf. Schimmel, 1975, pp. 200-202), care remarcă, între altele, că menţiunile despre acest grup de sfinţi sunt foarte vechi, deja clasice în secolul al IV-lea h./X, că numărul patruzeci este un număr semitic tradiţional, ce sugerează penitenţa, ispăşirea (inclusiv în spaţiul creştin)[54] şi că se apela, de fapt, la un principiu masonic aplicat cu stricteţe şi în societăţile secrete ismailiene, potrivit

---

[53] Potrivit lui 'Aḥmad din 'Uzġān, autorul "Istoriei *'Uwaysī*-ilor", polul este persoana care controlează această lume şi "lumea suveranităţii", asigurând prin demersurile sale supravieţuirea universului. Acesta se sprijină pe alţi patru poli, aşa cum şi o casă se sprijină pe patru pereţi; dacă unul dintre cei patru moare, el este imediat înlocuit de o persoană aflată pe treapta imediat următoare. Primul dintre aceşti ultimi patru poli este numit *ġawṯ*, "refugiul". "Oamenii nevăzutului", în număr de trei sute şaizeci şi cinci, sunt reuniţi în şapte grupuri: patru "poli" (*quṭb*), trei sute de "incomparabili" (*'afrād*), patru "ţăruşi" (*'awtād*), trei "conducători" (*nuqabā'*), şapte "nobili" (*nujabā'*), patruzeci de "substitute" (*'abdāl*) şi şapte membri ordinari ai ierarhiei "invizibililor" (Baldick, 1993, p. 195).

[54] "Nici un profet n-a fost vreodată trimis până când n-a împlinit al patruzecilea an, când încep să se instaleze declinul şi slăbiciunea", constată Ibn al-'Arabī (1980, p. 158), potrivit căruia puterea spirituală sporeşte o dată cu vârsta, invers proporţional,

căruia sfinţii din straturile inferioare ale ierarhiei nu-şi cunoşteau niciodată superiorii. Se presupunea, în schimb, că aceşti sfinţi se cunosc sau se recunosc între ei şi că participă cu regularitate la reuniuni secrete, desfăşurate pe culmile munţilor[55].

În ceea ce priveşte numele generic de "substitute", atribuit grupării, el ar putea constitui o aluzie la modalitatea specifică prin care membrii săi se succed unul altuia, prin permutare (*badal*), sau la ideea că *'abdāl*-ii sunt substitutele musulmanilor pioşi din prima perioadă a islamului; unii exegeţi contemporani îi văd şi ca succedanee ale profeţilor de-acum absenţi, de vreme ce Muḥammad este socotit a fi *ḫātam an-nabiyyīna*, "pecetea profeţilor". În colecţiile canonice ale "spuselor" lui Muḥammad, se pretinde că numărul acestor sfinţi, care trăiesc în Siria, se ridică fie la treizeci, fie la patruzeci[56]. Unii autori sufiţi declară că sfinţii amintiţi ar fi

---

prin urmare, cu vigoarea fizică.

[55] Aflat în Centrul Lumii, muntele este un simbol al ascensiunii spirituale. Pe de altă parte, "întrucât muntele reprezintă scopul drumeţiei şi al ascensiunii, din punct de vedere psihologic, el semnifică sinele" (Jung, 1994, p. 124, notă).

[56] Potrivit lui John P. Brown, numărul *'abdāl*-ilor este limitat la şaptezeci; în ciuda faptului că multe persoane au purtat acest titlu, este dificil de apreciat dacă ele erau sau nu integrate acestui grup. Tipologia *'abdāl*-ilor este foarte variată: unii pot fi văzuţi rătăcind aproape goi pe străzi şi par de-a dreptul săraci cu duhul; alţii sunt în deplinătatea facultăţilor mintale şi vădesc chiar aptitudini mentale peste medie, dar evită contactul cu oamenii, trăiesc în inima munţilor, în peşteri sau în alte locuri pustii, cultivă "intimitatea" cu animalele sălbatice (asupra cărora exercită o uimitoare influenţă) şi sunt veneraţi pentru austeritatea care le marchează întreaga existenţă (Brown, 1968, pp. 92-93). Calităţile ori demersurile atribuite acestei categorii de spirituali ai islamului ilustrează, fără îndoială, un *pattern* recognoscibil în toate culturile, indiferent de dimensiunea confesională pe care o asumă –reflex al nostalgiei îndreptate către recuperarea unor origini învăluite în aura idealizată a armoniei

substitutele musulmanilor care i se alăturaseră Profetului în bătălia de la Badr şi că vieţuiesc fie în Munţii Libanului, fie, din nou, în Siria. Julian Baldick (1993, pp. 30-31) consideră că ideea acestor "substitute" este anticipată de iudaism, ale cărui tradiţii vorbesc de treizeci, treizeci şi şase sau patruzeci şi cinci de persoane pioase, ascunse, care ar fi dăruite, la fiecare generaţie, cu viziunea lui Dumnezeu; sub influenţa *Kabbālei*, preferinţa se orientase apoi vădit către numărul treizeci şi şase, devenit ulterior şaptezeci şi doi. Exegetul apreciază, pe de altă parte, că în ciuda nenumăratelor controverse angajate pe această temă, teza inspiraţiei şiite a ierarhiei sufite a "prietenilor lui Dumnezeu" nu este nici ea hazardată[57]. Am putea avea în vedere, prin urmare, ipoteza a două tradiţii convergente, care s-au potenţat şi alimentat reciproc în timp.

Este evident că orice maestru spiritual veritabil este capabil să-l iniţieze pe discipol în tainele căii contemplative pe care acesta intenţionează s-o abordeze; iniţierea va fi, însă, eficientă numai în măsura în care disponibilitatea către comunicare este reciprocă, iar între cele două individualităţi se ţese o relaţie afectivă, ce tinde către depăşirea diferenţelor şi către realizarea stării unitive – preambul al stării de uniune mistică.

Iniţierea îmbracă forme variate de la o confrerie la alta – forme reductibile, în cele din urmă, la o paradigmă ce evocă reperele esenţiale

---

universale. H. A. Rose notează, în plus, că *'abdāl*-ii – numiţi în Turcia şi *turkalū* (< *turkān*, "cerşetori insistenţi") sau *perişān* (< *parēşān*, "rupt de realitate") – aveau o reputaţie atât de proastă în secolul al XIX-lea, încât au fost aproape exterminaţi, exceptând oraşele de provincie, unde s-au menţinut până la începutul secolului XX (*ibidem*, p. 92, n. 3).

[57] Ibn Haldūn susţinea, la rândul său, că *'abdāl*-ii corespund categoriei *nuqabā'* a şiiţilor, din care ar şi proveni, de altfel (*apud* H. A. Rose, în Brown, 1968, p. 92, n. 3).

ale tuturor scenariilor inițiatice. În fapt, dacă înțelegem prin inițiere un fenomen progresiv, presupunând un antrenament spiritual complex, este evident că restrângerea accepțiunii termenului la un sens circumstanțial nu reflectă nici pe departe întreaga încărcătură psihologică a acestei aventuri existențiale. Căci inițierea nu se limitează, de fapt, la proba inițiatică preliminară ori la ceremonia, mai mult sau mai puțin stereotipă și convențională, ce sancționează admiterea în confrerie, ci subîntinde toate etapele ascensiunii către gnosa unitivă, mântuitoare. Cu alte cuvinte, "inițiat" în sensul deplin al termenului este doar Omul Desăvârșit (*al-'insān al-kāmil*), cu diversele sale ipostaze – singurul care posedă o viziune integrală, globalizantă asupra lumii și, prin ea, asupra Realității eterne, singurul care se vede pe sine ca pe o reflexie sau ca pe un mod de a fi al Ființei Absolute, care înțelege că eternul și fenomenalul sunt doar aspecte complementare ale Unului.

Inițierea este, în general, prefigurată de o fază intermediară, de purificare și probă – fază periculoasă și ambiguă, menită să pună la încercare fermitatea credinței și calitatea voinței novicelui. Această etapă preliminară are o durată și un conținut variabile de la o confrerie la alta. Uneori, ea presupune izolarea, timp de patruzeci de zile, într-o încăpere special amenajată (*ălaḫāna*), destinată meditațiilor solitare, și un regim alimentar la limita subzistenței[58]. Mult mai frecvent se recurge, însă, la o

[58] Potrivit lui Abdülbâki Gölpınarlı (1977, p. 81), tradiția originară prevedea ca în prima zi a acestei perioade de post sever, discipolului să-i fie oferite patruzeci de măsline, urmând ca rația zilnică să scadă progresiv, astfel încât, în ultima zi de recluziune, ea să se reducă la o singură măslină; acest tratament nu era, însă, respectat decât rareori, din tradiția inițială fiind reținut doar principiul diminuării progresive a cantității de alimente furnizate celui supus inițierii sau, după caz, penitentului. La

probă de trei zile, interval pe care novicele (*murīd*, litt. "voitorul, doritorul"), de această dată, este obligat să îl petreacă în aer liber, îngenuncheat pe o blană, cu capul plecat. Această postură poate fi întreruptă doar pentru satisfacerea nevoilor fiziologice imperative sau la solicitarea expresă a *murșid*-ului (litt. "călăuzitor, îndrumător", în situația în care acesta intenționează să-i încredințeze alte misiuni – de regulă, nu mai puțin umilitoare. Notăm și faptul că recluziunea ori postul nu pot fi asumate fără recomandarea și acordul maestrului spiritual – singurul în măsură să decidă asupra modalității celei mai adecvate de abordare a acestora, în acord cu particularitățile temperamentale ale celui vizat. În absența unui asemenea patronaj spiritual, practicile enunțate erau socotite nu numai inutile, ci și periculoase ori profund dăunătoare și, în consecință, repudiate.

Perioadele de recluziune și de reculegere pioasă nu le sunt, însă, specifice doar novicilor, ci ritmează firesc existența tuturor dervișilor[59],

---

sfârșitul acestui interval, postulantul era adus în fața maestrului spiritual sau a superiorului așezământului și solicitat să-și relateze gândurile, sentimentele și, îndeosebi, visele înregistrate în cursul celor patruzeci de zile. Interpretarea conținutului acestora îi oferea maestrului posibilitatea de a aprecia în ce măsură fuseseră atinse obiectivele perioadei de automortificare. În situația în care rezultatele se vădeau mai degrabă incerte, aspirantului i se putea prescrie un al doilea interval de izolare, egal cu primul și, eventual, un al treilea, deși situațiile extreme par să fi fost destul de rare.

[59] O formă de autorecluziune cum este retragerea pioasă (*i'tikāf*), sub forma retragerii în moschee pentru o perioadă determinată, petrecută în post și acte de devoțiune, este atestată de diverse *ḥadīṯ*-uri încă din perioada timpurie a islamului. Confirmarea demersului prin însuși comportamentul lui Muḥammad îi relevă, fără îndoială, aspectul licit. Potrivit soției sale, 'Ā'iša, Muḥammad adopta această practică în timpul ultimei decade a lunii *Ramaḍān*; după săvârșirea lui din viață, soțiile sale au

punând în evidenţă virtuţi sacrificiale şi o fervoare a credinţei ce stârnesc adeseori admiraţia maselor, fascinate de orice tip de exces, de "abundenţă". Unele confrerii practicau şi forme de "recluziune colectivă", în care puteau fi implicaţi toţi, sau aproape toţi membrii lăcaşului şi care presupuneau, pe lângă postul prin care se urmărea purificarea interioară – "deschiderea izvoarelor mărilor inimii" – şi un număr însemnat de rugăciuni supererogatorii, alături de cele canonice, şedinţe de *ḏikr*, recitarea unor sure sau versete coranice; sfârşitul perioadei de penitenţă colectivă era marcat prin sacrificarea unui animal şi printr-o comuniune alimentară[60].

Postului canonic din luna *Ramaḍān*, respectat de marea majoritate a confreriilor, cel puţin în etapa de structurare a curentului sufit[61], i se adăugau posturile voluntare, din perioadele de retragere pioasă, cele recomandate în

---

menţinut această tradiţie (v. El-Bokhârî, 1991, pp. 120-121/$_{59}$).

[60] O relatare detaliată a modului de derulare a acestor perioade în cadrul ordinului *Yasawiyya* (tr. *Yesevîlik*), cu rădăcini în Asia Centrală, poate fi găsită în *Türk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar*, Ankara, 1991, pp.101-105 – lucrarea reputatului turcolog Fuad Köprülü, care îşi preia informaţiile dintr-un manuscris de secol XVI, intitulat *Cevâhirü'l Ebrâr min Emvâci'l Bîhar*, "Giuvaierurile Celor Drepţi din valurile mărilor", –avându-l ca autor pe un oarecare Hazīnī, derviş *Yasawī* originar din Turkestān.

[61] "Ei [sufiţii] sunt de acord asupra preconizării punctualităţii în realizarea rugăciunilor canonice, pe care o socotesc preferabilă dacă eşti sigur că momentul [fixat pentru fiecare dintre ele] a sosit. Ei sunt, de altfel, de părere să-ţi îndeplineşti cu aceeaşi punctualitate toate obligaţiile, în momentul în care ai datoria să o faci. Ei nu admit nici o reducere, nici o întârziere, nici vreo omisiune, exceptând cazul scuzelor valabile. Ei autorizează, totuşi, scurtarea rugăciunii în călătorie; dar dacă este vorba de cineva care se deplasează în mod constant şi care nu are o locuinţă stabilă, acesta trebuie să-şi facă rugăciunile în mod complet. Celor care practică postul în călătorie le

zilele de luni (ziua nașterii Profetului) și joi (când, potrivit tradiției, vor fi judecate faptele robilor lui Dumnezeu – *'a'māl 'ibād Allāh*) sau cel din luna *Muḥarram* (luna masacrului de la Karbalā', din anul 680, căruia i-au căzut victime Ḥusayn, fiul califului 'Alī, și familia sa).

Existau ordine în care perioada preliminară de inițiere excludea recluziunea, presupunând, în schimb, îndeplinirea unor sarcini mai mult sau mai puțin umilitoare în cadrul așezământului pentru care optase discipolul; asemenea ordine recomandau practica meditației solitare îndeosebi pentru dervișii care atinseseră un anumit stadiu de evoluție spirituală. Perioada de serviciu care preceda, în acest caz, admiterea formală a adeptului în cercul de discipoli ai unui maestru spiritual și, implicit, atribuirea rasei specifice ordinului de la care se revendica acesta era, de regulă, de trei ani: un an în serviciul comunității, un altul, în serviciul lui Dumnezeu și, în sfârșit, un al treilea, pentru îngrijirea propriei inimi (Schimmel, 1975, p. 101).

În ordinul *Mawlawiyya*, acestei etape îi erau afectate o mie și una zile – eternitatea, cu alte cuvinte –, distribuite în grupuri de câte patruzeci de zile (din nou, acest simbol al penitenței); ea presupunea îndeplinirea unor atribuții legate de bucătărie[62], însușirea *Maṯnawī*-ului lui Rūmī (recitarea și interpretarea sa "corectă", în termenii tradiției consacrate a confreriei, care privește acest lung poem ca pe un text canonic), deprinderea tehnicii dansului extatic (*samā'*) etc. În alte ordine, ca, de pildă, *Baqtāšiyya (Bektâşîlik)*, perioada preliminară era variabilă, durata

---

este permis, potrivit lor, să-l rupă" (Kalâbâdhî, 1981, pp. 88-89).

[62] Procesul maturizării mistice a discipolului a fost adeseori comparat cu procesul asimilării nutritive –de pildă, de către Ibn al-'Arabī.

ei fiind stabilită de maestrul spiritual în acord cu concluziile "anamnezei" inițiale.

Fără a insista asupra aspectelor ceremoniale, mai mult sau mai puțin particulare, ce însoțesc retragerea rituală, să remarcăm, totuși, un detaliu ce revine cu consecvență în marea majoritate a schemelor inițiatice: inisistența asupra stării de trezie și asupra virtuților devoțiunii nocturne, exaltată chiar de *Coran*[63] și, ulterior, de unele Tradiții islamice (*hadīt*). Pentru menținerea tonusului vital se recurgea la diverse expediente și accesorii, care frizează adeseori ridicolul pentru observatorul modern, dar care erau considerate, toate, licite, fiind subordonate unui singur scop: accesul la starea de sacralitate și ascensiunea progresivă către viziunea iluminativă finală.

Finalitatea explicită a tuturor acestor tehnici este "moartea înainte de moarte"[64], auto-mortificarea, moartea voluntară – "tehnică" prin intermediul căreia "eul" inferior (*nafs*), cauză a tuturor actelor condamnabile și a păcatelor omenești, comparat adeseori cu un animal sălbatic, nestăpânit sau cu o femeie lascivă, este redus la tăcere și prin care întreaga existență profană a novicelui este abjurată.

---

[63] A se vedea, spre exemplificare, sura *Cel înfășurat:* "O, tu cel înfășurat în mantie !/ Scoală-te noaptea, însă nu puțin,/ jumătate din ea ori mai scade puțin,/ ori mai adaugă și psalmodiază *Coranul*!/ Noi îți vom da un cuvânt cumpănitor:/ începutul nopții este mai puternic la adâncit și mai drept la rostit,/ căci peste zi ai trudă lungă.[...] Domnul tău știe că tu și mulți dimpreună cu tine vă sculați pentru rugăciune, aproape două treimi ori o jumătate ori o treime din noapte [...]" (LXXIII/ 1-7, 20).

[64] Sufiții aduc adeseori în discuție o tradiție islamică prin care îi este atribuit chiar Profetului îndemnul: "mori înainte de a muri". O posibilă aluzie la această moarte și renaștere mistică pare a fi și următorul verset coranic: "Ei nu au văzut cum Dumnezeu dă la iveală făptura și apoi o aduce înapoi? Aceasta îi este lesne lui Dumnezeu" (XXIX/19).

Această moarte echivalează cu o a doua naştere, cu o re-naştere într-o existenţă pur spirituală[65]. Chilia în care se produce izolarea discipolului poate fi asemuită pântecului matern[66]; în ea este plasat "cadavrul viu", învăluit în "giulgiu" (mantia sufită) şi din ea se produce ecloziunea, renaşterea, reînvierea[67] – moment în care fostul veşmânt al morţii devine un simplu reziduu placentar. În alte situaţii, când proba iniţială a meditaţiei solitare este eludată, preferându-se formula noviciatului activ, lumea naturală este privită ca un pântec metaforic, în care fiinţele umane îşi primesc prima hrană, într-o forma primară dar, tocmai din acest motiv, accesibilă; venirea pe lume a discipolului (re-naşterea) îl plasează pe acesta în postura de "copil al Căii"[68] în timp ce maestrul spiritual devine, metaforic, "tatăl" sau, uneori, "mama" sa, care îl "hrăneşte" cu propria cunoaştere şi care-şi transferă asupra sa, în mod miraculos, ceva din propria binecuvântare spirituală (*baraka*). Sub supravegherea atentă a *šayḫ*-ului, discipolul se maturizează treptat, cu fiecare treaptă parcursă pe calea gnosei, descoperindu-şi şi valorificându-şi

---

[65] Asocierea clasică iniţiere – moarte – renaştere este evidentă în acest caz.

[66] Ca şi peştera în care se retrage Muḥammad la începuturile apostolatului său, ea evocă interioritatea fecundă, retorta în care se amalgamează şi reacţionează misterios elementele, cavitatea în care este tăinuită comoara.

[67] Aşa cum învie şi Lazăr din morţi, în *Evanghelii*, ca să nu mai vorbim de Iisus Christos; după cum este de neconceput un creştinism fără christologie, tot astfel îşi pierde el substanţa în absenţa tragicei, disperatei speranţe a reînvierii: "Iar dacă Christos n-a înviat, zadarnică este credinţa voastră, sunteţi încă în păcatele voastre./ Şi atunci şi cei care au adormit în Christos au pierit.", spune apostolul Pavel (I *Cor.* 15: 17-18).

[68] Sau "copil al inimii", cum mai este supranumit.

latenţele, cunoscându-se pe sine[69] şi, în măsura în care are puterea de a-şi asuma până la capăt vocaţia, devenind "matur", adică "perfect". Omul Desăvârşit este, aşadar, realizarea plenară, actualizarea nemijlocită a potenţelor cu care a fost înzestrată fiinţa umană din preeternitate.

O tehnică adeseori invocată de diversele formule de iniţiere sufite este cea a concentrării asupra maestrului spiritual (*tawajjuh*, litt. "dirijare"), pe care unele ordine o consideră necesară pentru succesul *ḏikr*-ului. Aceeaşi tehnică cvasi-hipnotică este adoptată şi de *šayḫ*, pentru a pătrunde în inima propriului discipol, ea devenind, în perioada târzie, sursă de aprige controverse şi degenerescenţă şi aflându-se la baza acuzelor de pedofilie care li s-au adus, în mod mai mult sau mai puţin voalat, anumitor maeştri.

Să consemnăm, în fine, că admiterea oficială în ordin a postulantului presupune pronunţarea, de către acesta, a "jurământului de credinţă" (*bay'a*), precum şi conferirea rasei sufite (*hirqa, muraqqa'a*) şi a bonetei purtate de dervişi (*tāj*, litt. "coroană"). Rasa, de culori diferite, în general închise, ca semn al tristeţii, al doliului, a fost, spuneam, adeseori asemuită giulgiului sau mormântului, despărţindu-l de lume pe purtătorul său, spre a-l hărăzi unei existenţe austere, pe câtă vreme boneta (distinctă – sub aspectul formei, al culorii şi al numărului părţilor componente: şapte, nouă, douăsprezece – de la o confrerie la alta) a trezit analogii cu stela funerară[70].

---

[69] S-a remarcat în nenumărate rânduri asemănarea frapantă între formula "cunoaşte-te pe tine însuţi", "cunoaşte-ţi sinea" din sufism şi deviza înscrisă pe frontonul templului lui Apollon din Delphi, fără a se putea, însă, demonstra, cu argumente rezonabile, existenţa vreunei filiaţii directe între cele două formule.

[70] În spaţiul islamic şi, în particular, în cel otoman, aceasta este într-adevăr

Proces laborios, accesul la gnosă presupune parcurgerea integrală a unor stadii, desemnate prin cuvântul *maqām* (litt. "loc de înălțare"), "stație, popas", cărora le sunt asociate "stări" specifice, fulgurante (*ḥāl*): "[...] Fiecare stație spirituală (*maqām*) are un început și un sfârșit, între care există diverse stări". [...] Fiecărei stații îi corespunde o știință și fiecărei stări, o aluzie simbolică. Mai mult, fiecare stație este însoțită de o afirmație (*'iṯbāt*) și de o negație (*nafy*), și tot ceea ce este negat în această stație nu este [negat – n.n., L. M.] în cea care este înaintea ei, iar tot ceea ce este afirmat aici nu este [afirmat – n.n., L. M.] de cea care este dincoace de ea" (Kalâbâdhî, 1981, p. 93).

"Locul înălțării", "stația" (*maqām*) reprezintă stadiul atins de derviș într-un moment determinat al evoluției sale, în virtutea propriilor eforturi de autodepășire și șlefuire a personalității, pe câtă vreme "starea" aferentă acesteia este un dar divin, imprevizibil și incontrolabil, căci "Dumnezeu face ceea ce voiește" (*Coranul*, XIV/27).

Inventarul stațiilor și stărilor mistice este variabil de la un mistic la altul; mai mult, depinzând de perspectiva din care sunt privite, aceleași virtuți sunt concepute uneori ca stații, iar alteori, ca stări. Clasificarea "stațiilor" și a "stărilor" aferente presupune un proces de autoexplorare și autosondare, o "călătorie" către sine, a cărei punere în act implică nu numai inițiere într-un anumit cod de criptare/decriptare a informației și într-o strategie specifică de abordare a Realității, ci și vocație mistică autentică, asumare totală, până la ultimele consecințe. Pretându-se la abordări speculative, stațiile și stările mistice devin din ce în ce mai

---

purtătoarea unui *tāj* din piatră, similar cu cel purtat de derviș în timpul vieții și facilitând identificarea, cu precizie, a cercului căruia i-a aparținut defunctul.

numeroase şi mai arborescente în faza de efervescenţă a sufismului, fiind, adeseori, folosite ca simplu pretext pentru etalarea subtilităţii meditative a autorului şi, uneori, pentru creionarea unui scenariu iniţiatic personal, nelipsit de plăcerea purei speculaţii intelectuale.

Pornind de la tratatul persanului 'Abū-Naşr as-Sarrāj (m. 988), deja amintit, Louis Massignon (1968, p. 41) stabileşte lista *maqām*-urilor clasice: *tawba*, "întoarcerea, revenirea","căinţa, pocăinţa" – care se regăseşte, în general, pe primul loc în toate listele de "staţii" şi care, remarcă Reynold A. Nicholson (1989, pp. 8-9), poate fi asimilată, în mediul musulman, convertirii din alte tradiţii religioase) –, *wara'*, "abstinenţa, continenţa", *zuhd*, "renunţarea, asceza", *ṣabr*, "răbdarea" (înlocuită, în alte contexte similare, cu *faqr*, "sărăcia"), *šukr*, "gratitudinea", *ḫawf*, "teama" (în alte contexte, *rajā'*, "speranţa"), *tawakkul*, "încrederea, abandonul în faţa voinţei lui Dumnezeu", *riḍā*, "acceptarea destinului, resemnarea, împăcarea", la care se adaugă nouă "daruri divine" ("stări") corespunzătoare celor dintâi: *maḥabba*[71], "dragostea", *šawq*[72], "dorul, tânjirea", *'uns*, "intimitatea cu Dumnezeu", *qurb*[73],

---

[71] Termen înlocuit de unii sufiţi, precum 'Abd al-Wāḥid bin Zayd, cu *'išk*, "dragoste pasionată"; acesta respingea cuvântul *maḥabba*, "dragoste de predilecţie", considerându-l o reminiscenţă iudeo-creştină. Alţi *ṣūfī* propuneau, din aceeaşi sferă semantică, termenul *šawq*, "dragoste lacomă, nesăţioasă"; în final se va impune cuvântul *ḥubb*, având aceeaşi rădăcină cu *maḥabba, taḥabbub* (Massignon, 1968, p. 196). Vocabula *'išk*, amintită anterior, a întâmpinat şi ea numeroase obiecţii, pornind de la ideea că lui Dumnezeu îi este străin elementul pasional şi că, prin urmare, el este impropriu scopului pe care şi-l fixează misticul: apropierea de fiinţa divină (Schimmel, 1975, pp. 137-138).

[72] Noţiune contestată în unele cazuri, pe considerentul că "ideea de «dor» o implică pe cea de absenţă, pe câtă vreme Dumnezeu nu poate fi niciodată absent"

"proximitatea", *hayā'*, "timiditatea, sfioșenia", *ittiṣāl*, "contopirea", *qabḍ*, "contracția, dispariția", *basṭ*, "expansiunea, efuziunea", *fanā'*, "anihilarea", *baqā'*, "dăinuirea", *jam'*, "adunarea, concentrarea", *tafriqa*, "separarea". Kalābādī (1981, pp. 99-150) recenzează șaptesprezece "popasuri", iar Harawī[74] – o sută, distribuite în grupuri de câte zece.

Tratatele sufite insistă îndeosebi asupra anumitor stadii, precum abstinența și renunțarea, încrederea absolută și abandonul în fața voinței lui Dumnezeu (conducând, uneori, la situații absurde, ca urmare a perfectei pasivități în fața sorții), sărăcia (exterioară ori spirituală), răbdarea, teama și speranța, menționate într-o ordine variabilă, derivată din experiențele personale ale fiecărui maestru.

Dintre stările mistice *('aḥwāl)*, de o atenție deosebită se bucură îndeosebi *fanā'*, "anihilarea" și *baqā'*, "dăinuirea [în Dumnezeu]". R. A. Nicholson (1989, pp. 60-63) sintetizează diversele stadii, aspecte și semnificații ale noțiunii de *fanā'*: primul stadiu, "foarte asemănător cu *Nirvāna* buddhistă", se referă la "eul" moral și implică o "stingere" a tuturor pasiunilor și dorințelor, adică a "pasiunilor și stărilor de spirit rele"; al doilea stadiu privește "eul conștient și intelectual" și presupune "stingerea" minții din toate gândurile, acțiunile și sentimentele, prin concentrarea asupra contemplării atributelor divine; ultimul stadiu, cel suprem – *fanā' al-fanā'* –, înseamnă suspendarea oricărui gând conștient,

---

(Schimmel, 1975, p. 133).

[73] Alt termen respins de misticii care argumentau că "proximitatea presupune, în mod logic, o dualitate și este străină esenței sufismului, care aspiră la realizarea unității" (*ibidem*, p.133).

[74] V. detalii la Vitray-Meyerovitch (1986, pp. 86-100), care reproduce în

chiar şi a conştiintei faptului de a fi atins starea de *fanā'*. Acest sentiment al anihilării, din care decurg numeroase comportamente excentrice, cu conotaţii imorale sau amorale pentru majoritatea pioasă şi temătoare, se asociază frecvent cu transa extatică, involuntară sau indusă pe cale artificială, prin *ḏikr, samā'*, consumul de halucinogene etc.[75]

Annemarie Schimmel (1975, p. 142) consideră, însă, că echivalarea conceptului de *fanā'* cu *Nirvāna* este inadecvată pentru că, în cazul de faţă, nu este vorba de experienţa fiinţei eliberate din circuitul tragic al existenţei, atâta vreme cât ideea de *karma* îi este străină islamului iar acesta acceptă existenţa sufletelor individuale; obliterare a conştiinţei "eului", *fanā'* înseamnă, pe de altă parte, regăsirea condiţiei precosmice, în care singur Dumnezeu exista şi căreia îi erau străine scindarea şi suferinţa.

Misticul aflat în această stare spirituală poate trece, la rândul său, prin mai multe stadii: *fanā' fī aš-šayḫ* sau *fanā' fī al-pīr*, "anihilarea în maestrul spiritual" sau "anihilarea în fondatorul ordinului", respectiv înlocuirea dorinţelor şi a voinţei personale a discipolului cu cele ale maestrului spiritual sau ale fondatorului congregaţiei, *fanā' fī ar-rasūl*, "anihilarea în Profet", sub imperiul dragostei înflăcărate resimţite faţă de Muḥammad[76] şi, în fine, *fanā' fī Allāh*, "anihilarea în Dumnezeu",

---

totalitate etapele preconizate de Harawī şi definiţiile furnizate de autor în fiecare caz.

[75] J. Huizinga remarcă, referindu-se la sectele creştine medievale: "Marea primejdie a simţământului de autoanihilare sălăşluia în concluzia la care ajunseseră în aceeaşi măsură misticii indieni, ca şi unii mistici creştini, că sufletul desăvârşit, care contemplă şi iubeşte, nu mai poate păcătui. Pentru că, înălţat întru Dumnezeu, nu mai are voinţă; n-a mai rămas decât voinţa divină şi, deci, chiar dacă mai urmează eventual chemările trupului, nu mai e nici un păcat" (Huizinga, 1993, p. 319).

[76] În unele ordine se acreditează ideea că, în etapele superioare ale ascensiunii

respectiv abandonarea trăsăturilor individuale și a dorințelor inferioare ale dervișului și înlocuirea acestora cu însușirile divine – stadiu analog, de fapt, celui imediat superior, *baqā' bi Allāh*, "dăinuirea în Dumnezeu" (Uludağ, 1991, pp. 175-176; cf. Nicholson, 1989, pp. 140-141). Pe această ultimă treaptă, misticul acționează complet prin Dumnezeu, de unde și tendința unor tratate sufite de a conecta acest stadiu cu activitatea profetică.

Analizând în paralel stările *fanā'* și *baqā'* (pe care le concepe, însă, ca "stații", "popasuri", așa cum procedează și unele tratate sufite), Laleh Bakhtiar (1991, p. 90) apreciază că în stadiul *fanā'* lipsește cu desăvârșire conștiința obiectului sau a eului, individul mișcându-se către întuneric și neavând nici măcar conștiința experienței ca atare, pe câtă vreme în stadiul *baqā'* conștiința revine la lumea fenomenală – moment în care formele și imaginile percepute nu-i mai apar decât ca întrupări obiective ale Esenței Divine și în care individul, aflat în obscuritate, se mișcă spre lumină, spre certitudine.

Atingerea stadiului final al pelerinajului interior îi asigură misticului angajat în recuperarea propriilor origini accesul la comunitatea privilegiată a "celor mântuiți" (*al-firqa an-nājiya*)[77], dar implică și revenirea sa în lumea fenomenală cu o nouă identitate interioară,

---

sale spirituale, misticul trece prin "stațiile" profeților islamici (*id est*, acreditați de *Coran*), de la Adam la Iisus, cantonându-se în ele sau, dimpotrivă, depășindu-le și evoluând către stadiul suprem, reprezentat de Muḥammad, și devenind Om Desăvârșit, spre a-și îndruma discipolii, sub oblăduirea directă a lui Dumnezeu.

[77] De fapt, remarcă Jacqueline Chabbi (1990, p. 81), cu privire la evoluția islamului medieval, "toate părțile dau asigurări că sunt ceea ce se va numi «facțiunea salvată», *al-firqa an-nājiya*, singura care urmează «calea dreaptă» a *Coranului*."

asumarea calităţii de "iluminat", efortul de atragere a celor încă "indolenţi", ignoranţi, netreziţi, a existenţelor animate de gânduri şi trăiri inferioare în această aventură soteriologică. El se înscrie, de-acum, printre acele "semne evidente" trimise de Dumnezeu umanităţii în chip de avertisment, evocate insistent în *Coran.*

4. *Solidaritatea comunitară*

Una dintre particularităţile binecunoscute ale sufismului, derivată din profunda conştiinţă comunitară a islamului, este organizarea sa congregaţională, articulată pe o structură reticulară, care i-a asigurat expansiunea şi, adeseori, supravieţuirea în condiţii istorice precare.

Sufiţii din perioada timpurie se adăposteau adeseori în grote, reactualizând, prin această practică, retragerile pioase ale Profetului pe Muntele Ḥirā, retrageri care precedaseră Revelaţia sau, potrivit unui alt punct de vedere, imitându-i, prin funcţionalitatea conferită spaţiilor subterane (*maṭāmīr*), pe nestorieni (Massignon, 1968, p. 157). Formele de asceză solitară au fost, însă, treptat puse în umbră de apariţia lăcaşurilor sufite.

Reproducere în plan terestru a Paradisului ceresc, acestea împânzeau întreaga lume islamică şi erau implicate într-o competiţie acerbă pentru atragerea unui număr cât mai însemnat de prozeliţi şi simpatizanţi laici, care le asigurau un substanţial suport financiar, prin sistemul donaţiilor pioase. Demn de remarcat este faptul că, în ciuda climatului concurenţial pe care-l impuneau, confreriile îşi repartizau, în mod mai mult sau mai puţin tacit, zelatorii, concepute fiind pentru a răspunde solicitării tuturor segmentelor societăţii şi modelându-şi, în

general, strategiile în raport cu tipologia demografică existentă "în teren".

Existau, de pildă, ordine mistice care, prin conținutul doctrinal și prin codul comunicațional, se adresau în mod evident elitelor și care cultivau un hedonism intelectual inaccesibil, structural, maselor, precum *Mawlawiyya,* răspândit din centrul său de iradiere – Konya anatoliană –, până în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii islamice, dar existau și ordine, precum *Baqtāšiyya*, în Anatolia, și *Badawiyya*, în Egipt, cultivate îndeosebi în mediul rural și în târguri, unde majoritatea covârșitoare a populației era analfabetă și adesea insensibilă la disputele doctrinale sau la subtilitățile teologice, manifestând, în schimb, interes pentru miracole și practicile extatice care recuperau obiceiuri preislamice locale și care, în virtutea acestei ultime particularități, erau mai puțin sau chiar deloc prizate în zonele cu identitate etnică diferită[78].

Primele lăcașuri sufite au avut, se pare, drept nuclee *ribāṭ*-urile[79]; cu alte cuvinte, ele s-au constituit în perimetrul garnizoanelor cu finalitate defensivă ridicate la frontierele încă fragile ale islamului, ilustrând faza de structurare a sufismului – cea a dervișilor-combatanți –, căreia i se datorează, între altele, și colonizarea unor întinse zone din Balcani.

Ulterior, așezămintele sufite se vor diversifica și își vor cristaliza propria arhitectură sacră, dobândind, concomitent, denumiri mai mult sau mai puțin caracteristice: *zāwiya* (tr. *zaviye*), litt. "colț", și, de aici, "colț de moschee în care te poți izola și medita" – termen prin care sunt desemnate, în general, lăcașurile de mici dimensiuni, amplasate cu

---

[78] Tipologic vorbind, acestea se apropiau, așadar, mai degrabă de etno-secte.

[79] Denumire derivată dintr-un vechi cuvânt arab, cu sensul de "fortăreață de graniță" sau "loc de popas".

predilecţie la răscruci de drumuri şi prin care au devenit cunoscute, ulterior, în Anatolia medievală, şi aşezămintele grupării corporatiste a *Âhî*-ilor[80]; *dargāh* (tr. *dergâh*), litt. "poartă, curte"; *hānaqa* (tr. *hankâh*), litt. "loc de casă", "casă", "loc de întâlnire" –termen consacrat mai ales în răsăritul lumii islamice şi în Egipt; *tekke* (cu varianta mai veche *tekye*) – termen specific Turciei, utilizat în alternanţă cu *dargāh* şi *āstāne* (tr. *âsitâne*); ultimul termen le era rezervat lăcaşurilor de mari dimensiuni sau desemna, mai rar, mausoleele integrate unui complex sacru *(külliye)*, incluzând mormântul fondatorului confreriei sau al unui sfânt însemnat[81].

---

[80] În Turcia, cele mai frecvente erau aşa-numitele *zâviye*-moschei, care au fost construite iniţial pentru membrii sistemului corporatist anatolian (*Âhîlik*) şi care au servit, de-a lungul timpului, ca loc de popas şi azil pentru *abdâl*-i, cea mai veche categorie de dervişi rătăcitori. Otomanii au reluat şi dezvoltat apoi planul de bază al *zâviye*--moscheilor, acordând o pondere deosebită moscheii, în vreme ce aripile laterale (care adăposteau adeseori mormintele unuia sau mai multor *şeyh*-i) au fost convertite în *īwān*-uri, din care se deschideau chiliile dervişilor; acestea din urmă erau adeseori de dimensiuni foarte mici, abia mai mari decât un mormânt, servind ca loc de retragere pioasă şi, evident, ca odaie de dormit. Situaţia relatată mai sus este valabilă, desigur, pentru ordinele ortodoxe, care se bucurau de susţinerea autorităţilor; în cazul ordinelor heterodoxe, moscheea, dacă exista, rămânea, practic, nefolosită, fiind menită mai curând să salveze aparenţele de legalitate ale confreriei decât să adăpostească ceremonii religioase (Goodwin, 1992, pp. 60-62).

[81] În Turcia, un aşezământ simplu (*tekke*) nu se remarca prin vreo formă particulară. El era conceput pe criterii pur funcţionale, urmând să adăpostească întreaga familie a *şeyh*-ului. Locuinţa acestuia devenea, aşadar, nucleul lăcaşului, spaţiile laterale aferente fiind destinate diverselor categorii de activităţi. Raymond Lifchez, trecând în revistă particularităţile arhitectonice ale principalelor *tekke* istanbuleze, constată că acestea sunt, în mare măsură, determinate de destinaţia iniţială a clădirii, identificând, în acest sens, următoarele situaţii: biserici (eventual, mănăstiri) dezafectate după cucerirea Constantinopolului şi adaptate exigenţelor de cult ale unuia

Poezia mistică recurgea, la rândul ei, la diverse formule denominative – eufemistice ori metaforice –, adeseori surprinzătoare pentru cei nefamiliarizați cu subtilitățile și licențele sale lingvistice, spre a desemna același gen de lăcașuri; în zonele turcofone, de pildă, se vehiculau cu predilecție termeni ca *meyhâne* sau *humhâne*, litt. "casă de vinuri, cramă", "cârciumă", *ateşgede* (*ateşkede*, *ateşgeda*), "casă, templu al focului, templu al adoratorilor focului", *harâbat*, litt. "ruine", metaf. "cârciumă" (Uludağ, 1991, p. 209).

Arhitectura așezămintelor sufite era adaptată destinației, mai mult ori mai puțin complexe, atribuite edificiului. Stilul lăcașurilor situate la încrucișări de drumuri era fundamental simplu, lipsit de ostentație, adaptat scopului mai degrabă utilitar urmărit de fondatori: amenajarea unui loc de popas decent și sigur pentru dervișii aflați în călătorii misionare[82] și, în unele cazuri, pentru diverse alte categorii de drumeți.

---

ori altuia dintre ordinele sufite; moschei în jurul cărora s-au dezvoltat așezămintele unor ordine ortodoxe; școli teologice (*medrese*), cu anexele tradiționale, funcționând în aceeași clădire cu o *tekke* și completându-se reciproc; complexuri arhitectonice (*külliye*) în componența cărora intrau, pe lângă moschee și *tekke*, un azil, o școală, un spital, o bibliotecă, o baie publică și care erau administrate prin sistemul fundațiilor pioase (*vakıf*); *tekke* simple, cu un număr redus de facilități; așezăminte mari (*âsitâne*), cuprinzând un număr mai mare de clădiri cu destinație rituală și domestică și al căror reper central era constituit de oratoriu (*meydân*, *semâhâne* sau *tevhithâne*). Modificări ulterioare erau oricând posibile, pentru că o clădire era rareori ocupată multă vreme de același ordin; într-un imperiu al tuturor posibilităților, în care favoarea și dizgrația păreau să alterneze la fel de firesc ca ziua și noaptea, până și clădirile își schimbau frecvent proprietarii (Lifchez, 1992, pp. 75-89).

[82] De regulă, dervișii poposeau în lăcașurile propriului ordin sau, în lipsa acestora, în cele aparținând confreriilor cu care întreținea relații apropiate.

Mult mai sofisticată se vădea a fi, în schimb, arhitectura marilor centre sufite care, menţionează Yaşar Nuri Öztürk (1988, pp. 27-28), erau nu numai locuri de rugăciune, ci îndeplineau adesea şi rolul unor veritabile academii de ştiinţe islamice sau arte frumoase, ori îşi asumau sarcini specifice organizaţiilor caritabile[83], stimulând, prin propriile obiective, dezvoltarea sistemului fundaţiilor pioase *(waqf)*.

Un aşezământ sufit de mari dimensiuni se compunea, de obicei, din moschee (sau, după cum vom constata că se întâmplă la grupările heteroodoxe, dintr-o "casă de rugăciune"), o sală destinată ceremoniilor religioase (*samā'ḫāna*, pentru ordinele care practicau concertul spiritual, *meydân evi*, pentru ordinul *Bektâşîlik* etc.), chilii pentru dervişi, o aripă separată, pentru *şayḫ* şi familia sa (uneori, soţia, fiicele şi fiii imberbi ai acestuia locuiau într-un spaţiu mai retras), camere rezervate oaspeţilor, chilii special amenajate pentru retragerile pioase, chilii în care erau încarceraţi cei ce încălcau normele congregaţionale, bibliotecă, refectoriu, bucătării (mai ales în cazul ordinelor de dervişi celibatari), grădini şi, eventual, săli destinate activităţilor adiţionale în care se angaja ordinul (îngrijirea bolnavilor, hrănirea nevoiaşilor, recuperarea orfanilor etc.).

Stilul otoman, răspândit în întreaga lume islamică[84], implica o combinaţie specifică de *madrasa, tekke* propriu-zis, mausoleu (*türbe*) sau cenotaf (*sanduk*) şi fântână (*sebîl*). Ca şi în alte arii geografice ale islamului, în centrul aşezământului se situează adeseori mormântul

---

[83] De exemplu, *Miskinler Tekkesi* (litt. "Aşezământul sărmanilor") din Istanbul era vestit pentru leprozeria sa.

[84] Mai ales după anul 1517 când, prin cucerirea Egiptului de către sultanul Selîm I (1512-1520), Imperiul otoman se plasează, *de facto*, în fruntea Califatului.

fondatorului confreriei sau al unui sfânt deosebit de venerat – eventual, eponimul lăcașului; nu puține sunt cazurile în care complexul sacru este construit mai târziu, în jurul mormântului sau mausoleului care este, sau devine, în timp, centru de pelerinaj și de a cărui popularitate deja consolidată ordinul poate să profite spre a-și recruta propriii adepți sau, de ce nu, pentru a-i "racola" din alte ordine. Arhitectura lăcașelor sufite beneficiază, în egală măsură, de particularitățile stilurilor locale, cu mențiunea că, totuși, în asemenea cazuri, împrumuturile rămân limitate.

Laleh Bakhtiar (1991, pp. 28-30) constată frecvența simbolului Grădinilor Paradisului în arhitectura islamică, dar și în desenul covoarelor sau în poezie – motiv mizând, evident, pe interpretarea esoterică a celor patru grădini paradisiace evocate în *Coran*[85], ca stadii parcurse de mistic

---

[85] "Două grădini vor fi dăruite celor temători de înălțimea Domnului lor.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ ... cu ramuri în floare,../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ ...în care curg două izvoare,... / Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ ..și au dat din tot rodul perechi./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ Ei vor sta pe așternuturi căptușite cu brocart, iar rodul celor două grădini le va sta la îndemână./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ Acolo le vor întâlni pe cele cu priviri nevinovate pe care nici om, nici ginn nu le-au atins înaintea lor./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ Ele vor fi asemenea hiacintului și mărgeanului./ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ Răsplata binelui poate fi oare altceva decât un bine?/ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ Și mai sunt două grădini peste cele două,../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ ... cu umbră deasă.../ Așadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiți minciuni?/ ..din care țâșnesc două izvoare,../ Așadar, care sunt binefacerile

în cursul călătoriei sale interioare: Grădina Sufletului, Grădina Inimii, Grădina Spiritului şi Grădina Esenţei; parcurgerea fiecăreia dintre ele presupune numeroase pericole şi ispite, pe care misticul va învăţa să le ocolească cu dibăcie, spre a-şi putea atinge ţinta[86].

În fruntea oricărui aşezământ sufit se afla un *šayḫ*, socotit reprezentantul autorizat al Profetului. Acesta putea să-şi desemneze unul sau mai mulţi *ḫalīfa*, "succesori", din rândul cărora urma să fie selecţionat urmaşul său în fruntea aşezământului ori care urmau să devină misionari în teritorii bine delimitate, răspândind doctrina specifică confreriei sau, pur şi simplu, învăţătura maestrului. În perioada târzie, adoptarea cvasi-generală a principiului succesiunii ereditare la demnitatea de superior al aşezămintelor sufite va accelera procesul de degenerescenţă în care se aflau deja antrenate acestea şi va alimenta relaţiile din ce în ce mai tensionate cu autoritatea politică şi cu mediile ecleziastice, contribuind, totodată, la diminuarea considerabilă a prestigiului lor moral.

Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ..în ele sunt roade, curmali şi rodii./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Acolo vor fi fecioare frumoase şi bune../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ..şi hurii la umbră de corturi,../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ... şi pe care nici om, nici ginn nu le-au atins înaintea lor./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Vor sta sprijiniţi pe perne verzi, întinşi pe frumoase covoare./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Binecuvântat fie Numele Domnului tău în mărire şi cinstire!" (*Coranul*, LV/46-78).

[86] Cele patru grădini concentrice figurează, de fapt, o mandală, iar mandala constituie, potrivit lui C. G. Jung (1994, pp. 49, 100), "antidotul străvechi pentru haosul spiritual", "arhetipul totalităţii psihice, arhetip integrator şi totalizator" – unul dintre

Existenţa dervişilor grupaţi în jurul *šayḫ*-ului era determinată de reguli specifice fiecărui ordin sau chiar aşezământ, reguli subsumabile, în general, unui set comun de norme de conduită (*'ādāb*), ale căror variante se regăseau pe cuprinsul întregii lumi islamice. Încercând să formuleze o definiţie a sufismului, Kalābāḏī citează şi comentează următoarea apreciere, atribuită lui 'Abū al-Ḥasan 'Aḥmad al-Farisī: "Condiţiile fundamentale ale sufismului sunt în număr de zece: prima este să ai o concepţie pură asupra Unicităţii divine (*tajrīd at-tawḥīd*), apoi, să tragi învăţăminte din ceea ce auzi (*fahm as-samā'*), să fii mereu într-o companie bună, să-l preferi pe celălalt ţie însuţi, să nu zăboveşti în extaz (*sur'at al-wajd*), să elucidezi ceea ce ţâşneşte în conştiinţă (*kašf al-ḫawāṭir*), să călătoreşti mult, să renunţi la căutarea câştigului, să-ţi interzici

---

doi le socotiţi minciuni?/ Ele vor fi asemenea hiacintului şi mărgeanului./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Răsplata binelui poate fi oare altceva decât un bine?/ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Şi mai sunt două grădini peste cele două,../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ... cu umbră deasă.../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ..din care ţâşnesc două izvoare,../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ..în ele sunt roade, curmali şi rodii./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Acolo vor fi fecioare frumoase şi bune../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ..şi hurii la umbră de corturi,../ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ ... şi pe care nici om, nici ginn nu le-au atins înaintea lor./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Vor sta sprijiniţi pe perne verzi, întinşi pe frumoase covoare./ Aşadar, care sunt binefacerile Domnului vostru pe care voi doi le socotiţi minciuni?/ Binecuvântat fie Numele Domnului tău în mărire şi cinstire!" (*Coranul*, LV/46-78).

tezaurizarea" (1981, p. 95).

Alte reguli sufite erau: să faci şi să doreşti în mod constant binele aproapelui tău; să renunţi la post dacă observi că cineva din preajma ta este peste măsură de flămând, pornind de la considerentul că este infinit mai important să-i faci fericiţi pe cei din jur; să accepţi darurile celuilalt, în semn de preţuire faţă de efortul său; să-i serveşti pe cei din jur; să-i îngrijeşti pe cei bolnavi sau abandonaţi; să ai un comportament corect, decent, echilibrat[87]; să-i ierţi întotdeauna pe propriii fraţi întru credinţă; să-ţi extinzi dragostea asupra tuturor creaturilor lui Dumnezeu, inclusiv asupra animalelor; să dăruieşti tot ceea ce posezi; să dovedeşti sinceritate deplină şi deschidere faţă de ceilalţi membri ai comunităţii în care vieţuieşti etc.

Sulţān Walad formulează, în termeni asemănători, câteva condiţii esenţiale pentru cei angajaţi în anevoiosul pelerinaj sufit al inimii: să-şi uite propria existenţă; să renunţe la propriile scopuri, la orgoliu; să fie săraci, "oprimaţi"; să ierte; să se dezbare de tiranie şi nedreptate. El profesează, însă, o formulă pe care nu o vor împărtăşi, masiv, decât ordinele de dervişi-cerşetori, adeseori excentrice şi controversate, pentru că, afirmă el: "Apa sufletului omului era, la origine, pură. Cu apele noroioase care sunt meseriile şi diversele tentaţii, omul a făcut-o urâtă, tulbure şi întunecată. Când omul se consacră pomenirii (*dikr*) lui Dumnezeu şi când ia dragostea de Dumnezeu drept *qibla*, când renunţă la ataşamentul faţă de această lume: meserii, tentaţii şi tot ceea ce este în afară de Dumnezeu, va fi pur, se va desprinde de orgoliu şi de beţie, se va

[87] Există numeroase tratate sufite centrate pe această temă; pe de altă parte, ea deţine o pondere însemnată în tratatele generale de sufism.

comporta cu modestie şi va deveni limpede" (1982, pp. 90-91).

Or, ignorând ispitele ce ar putea decurge din practicarea unei meserii, alte fraternităţi sufite consideră această opţiune drept o formă esenţială de invocare a lui Dumnezeu şi, implicit, o coordonată majoră a vieţii oricărui adept; nu putem ignora, de pildă, complexitatea relaţiilor dintre principalele ordine sufite şi organizaţiile corporatiste din Anatolia medievală, nici modul în care cele două forme de organizare socială au izbutit să se completeze reciproc, contribuind, prin "terapii recuperatorii" aplicate gradual unui conglomerat etnic profund debusolat de experienţele istorice, la conturarea unei mentalităţi specifice.

Viaţa în aşezămintele sufite de orientare sunnită era ritmată de cele cinci rugăciuni canonice conduse, de obicei, de *šayḫ*, ca şi de rugăciunile suplimentare, rostite individual sau în grup. Fiecărui adept îi era atribuită o sarcină permanentă sau temporară în interiorul lăcaşului, iar în măsura în care se dispunea de pământuri cultivate, acestea erau lucrate în comun – gen de activitate în care se implica şi superiorul. De o însemnătate deosebită se bucurau reuniunile religioase – adevărate sărbători comunitare –, prilejuite de şedinţele comune de *ḏikr* sau, în cazul unei variante a acesteia, de concertul spiritual (*samā'*), de admiterea oficială a postulanţilor în rândurile confreriei, de comemorarea fondatorului ordinului ori al aşezământului, precum şi a altor sfinţi importanţi etc.

Exceptând câteva ordine, aceste ceremonii presupuneau, în general, intonarea unor imnuri religioase, sintetizând, în formă explicită sau codificată, aspectele doctrinale specifice confreriei, precum şi o punere în scenă mai mult sau mai puţin sofisticată, care miza, în mare măsură, pe

simbolismul spaţial şi pe cel al surselor de lumină, completate de simbolismul vestimentar (ne referim la ţinuta de ceremonie a dervişilor). Este lesne de înţeles că, aşa cum se întâmplă în cazul tuturor formelor religioase instituţionalizate, gradul de percepţie a acestui simbolism a cunoscut o continuă diminuare în timp, de unde şi alunecarea treptată către zona sterilă a stereotipurilor şi, în consecinţă, privarea de acea dimensiune interioară ce constituia, la începuturi, substanţa însăşi a sufismului. Mulţi mistici preocupaţi de aspectele pur spirituale ale Căii au sfârşit prin a denunţa osificarea confreriilor, blocajul din ce în ce mai pronunţat în norme şi dogme apărate cu încrâncenare prea omenească din aşezăminte transformate, în focul disputei, în redutabile bastioane ale intoleranţei, degradarea sau superficialitatea în împlinirea riturilor, care ascundeau o adevărată fervoare a deconstrucţiei, proliferarea până la ridicol a derogărilor şi "indulgenţelor", care transformau, uneori, calitatea de superior al unui lăcaş sau de maestru spiritual într-o afacere extrem de profitabilă.

Unul dintre aspectele cele mai fascinante ale ceremoniilor rituale, al cărui caracter licit sau ilicit (din perspectivă dogmatică), a constituit, până în perioada târzie, obiect de dispută printre adepţii sufismului, era practica pomenirii (*ḏikr*) numelor lui Dumnezeu, cu diversele sale formule. Această practică îşi avea, probabil, originea în numeroase îndemnuri sau aluzii coranice, precum şi în unele tradiţii islamice (*ḥadīṯ*), însă variantele sale concrete de realizare au fost în mare măsură influenţate şi de rituri preislamice cu relevanţă locală; în anumite cazuri, acestea din urmă au intrat în interacţiune sau au fuzionat cu practici aparent analoge din alte spaţii geografice, care erau îndeobşte vehiculate de ordinele de dervişi

rătăcitori, generând hibrizi dificil de calificat.

Louis Gardet (Anawati, Gardet, 1976, pp. 197-200) remarcă faptul că metoda *ḏikr* nu se substituie preceptelor Legii islamice, presupunând, dimpotrivă, respectarea lor riguroasă și evitarea actelor interzise ori blamabile. Exegetul observă, totodată, că formulele de *ḏikr* colectiv nu sunt atestate înainte de secolul al XII-lea, în vreme ce variantele de *ḏikr* solitar sunt, cu siguranță, mai vechi, deși sursele documentare cunoscute nu precizează cu acuratețe care erau trăsăturile definitorii ale acestei tehnici în epoca timpurie.

Exista o marjă apreciabilă de opțiune asupra formulei de *ḏikr* propriu-zise (teonimul arab *Allāh*, numele Profetului, unul dintre "cele mai frumoase" nume divine de extracție coranică), în cadrul fiecărei confrerii. Cu toate acestea, începătorilor, pentru a căror formare procedeul era socotit destul de primejdios, li se recomandau anumite variante – cel mai uzitat era primul termen al mărturiei de credință, *lā illāh illā Allāh*, "nu există [dumne]zeu afară de Dumnezeu" –, pe câtă vreme cei versați în utilizarea acestei practici cvasi-extatice recurgeau la formule teofore de genul *Huwa*, "El", *al-Ḥaqq*[88], "Adevărul", *al-Ḥayy*,

---

[88] Cuvântul *Ḥaqq*, devenit, grație sufiților, teonimul cel mai vehiculat în zonele turcă, persană și indiană, a fost utilizat de timpuriu în literatura mistică spre a desemna "subiectul eminent al frazei inspirate, al predicației personalizante și realizatoare, Realul (deschis)" – ca "deitate a lui Dumnezeu" –, "Adevărul Creator în act", el fiind un termen "fundamental hallajian", în strânsă legătură cu *Coranul* (L/41; XLII/17); a se revedea, în acest sens, formula hallajiană *'anā al-ḥaqq*, "Eu sunt Adevărul [Creator]", căreia autorul său i-a și datorat condamnarea la moarte, în anul 922 (Massignon, 1968, pp. 38-39).

"Cel Viu", "Viul", *al-Qayyūm*, "Fiinţătorul", *al-Qahhār*, "Biruitorul" sau la teonimul arab *Allāh*[89].

În ceea ce priveşte şedinţele de *ḏikr* colectiv, acestea erau precedate de un exerciţiu spiritual preliminar (*wird*), menit să le inducă participanţilor o stare de spirit propice percepţiei teofanice. Cu toate că, din nou, formulele verbale variau de la o congregaţie la alta, ele erau, totuşi, reductibile la câteva elemente fundamentale: recitarea unor rugăciuni coranice (mai ales universala *al-Fātiḥa*, "Deschizătoarea") sau a unor versete coranice (îndeosebi cele ale *Luminii* şi *Tronului*), a unor poeme mistice, a Numelor Divine, a unor formule ca: "Cer iertare lui Dumnezeu, Temutul, în afara căruia nu există alt [dumne]zeu – El, Viul, Veghetorul!" (*apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, pp. 168-169).

Acest gen de *ḏikr* colectiv purta denumiri variate, în conformitate cu modalitatea specifică de desfăşurare – *'āyin-i ṭarīqa*, "ceremonia religioasă a ordinului", *samā'* , litt. "boltă cerească"), *ḥaḍra*, "prezenţă", în sensul de "prezenţă divină" şi, prin extensie, denumire atribuită serviciului religios din zilele de vineri, *dewerān*, "rotaţie, mişcare circulară" – şi se putea realiza în diverse poziţii corporale, cu voce tare (implicând, aşadar, o anumită tehnică respiratorie), în şoaptă sau în gând ("*ḏikr* al limbii", "*ḏikr* al inimii" şi "*ḏikr* al intimului").

Concertul spiritual (*samā'*) era una dintre modalităţile cele mai

---

[89] V. şi precizarea lui Laleh Bakhtiar (1991, p. 38), potrivit căreia teonimele la care se apelează sunt, în general, în număr de şapte, precum şi susţinerea acestei afirmaţii prin redarea formulei de *ḏikr* utilizate de o ramura a ordinului *Ḥalwatiyya*, în care se regăsesc, practic, toate Numele Divine la care se referă Louis Gardet.

răspândite de invocare a lui Dumnezeu, devenită celebră îndeosebi datorită ordinului *Mawlawiyya* şi a incontestabilului har poetic al fondatorului său, Mawlānā Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī dar, se pare, de dată mult mai veche. El era practicat, de altfel, în diverse variante, de ordine mistice din zone geografice foarte diferite, care nu angajaseră, unele cu altele, decât relaţii superficiale, nesemnificative. Discuţiile asupra caracterului licit sau ilicit al *samā'* acoperă întreaga istorie a sufismului şi relevă adeseori poziţii ireductibile, derivate din specificul doctrinei şi al antrenamentului spiritual în a căror tradiţie se formează fiecare mistic, dar şi din date temperamentale divergente.

Tratatul lui Kalābādī se ocupă, într-o primă fază, de audiţia spirituală, sugerând caracterul ei benefic şi citând, în acest sens, opiniile favorabile ale unor cercuri sufite: "Audiţia spirituală odihneşte de oboseala momentului, îi uşurează pe cei subjugaţi de propriile stări sufleteşti şi restabileşte reculegerea spiritului preocupat. Ea este preferabilă altor mijloace de a-ţi destinde natura, pentru că sufletele nu pot să zăbovească aici şi nici să i se abandoneze, din cauza caracterului său efemer" (1981, p. 183).

Estetul Rūmī aprecia, în nota sa caracteristică: "În cadenţele muzicii se află ascuns un secret; dacă l-aş revela, el ar răscoli lumea" (*apud* Eva de Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 182); marele mistagog şi poet de expresie persană descria instrumentul ce acompaniază dansul cosmic al dervişilor (*rabab*[90]) în termenii următori: "Nu este decât coardă uscată, lemn uscat, piele uscată, însă din el ţâşneşte glasul Celui Preaiubit" (*ibidem*).

---

[90] Instrument muzical cu coarde şi coadă lungă, confecţionat din coajă de nucă de cocos.

Sulţān Walad, succesorul spiritual al lui Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī, nu neagă nici el caracterul licit al *samā'*, însă îşi agrementează discursul cu următoarea nuanţă: "Dacă există un derviş sincer care recurge de ani de zile la diverse formule de mortificare – căutare, rugăciune rituală, post, retragere, *ḏikr* etc. – şi care a obţinut, ca urmare a acestor practici, o anume stare spirituală (*ḥāl*) şi o satisfacţie (*ḏawq*); dacă el a evaluat aceste dispoziţii după criteriul interior (*nišān anderūn*) şi le-a judecat, atunci când ia parte la *samā'* sau când aude un cântec, această stare divină ce adastă în el se intensifică [...] Scopul acestui *samā'* constă în apropierea de Dumnezeu şi nu în căutarea plăcerii. Dacă, însă, în timpul rugăciunii rituale este cuprins de o stare spirituală comparabilă acestuia, nu îi este permis să participe la *samā'*, căci scopul este atins în mod superior" (1982, p. 31).

La fel de echilibrată se vădeşte şi atitudinea lui Ḥujwirī, pentru care concertul spiritual nu este nici bun, nici rău în sine, urmând a fi judecat în mod diferenţiat, potrivit naturii efectelor produse asupra practicanţilor (Nicholson, 1989, pp. 65-66).

Junayd leagă concertul spiritual de Pactul primordial dintre Dumnezeu şi sufletele umane preexistente în cer, *samā'* îmbrăcând, în viziunea sa, aspectul unei reminiscenţe în sens platonician: "Când Dumnezeu a întrebat, cu ocazia Pactului primordial, germenii din şalele lui Adam, spunându-le: «Nu sunt Eu Domnul vostru?», o blândeţe s-a întipărit în suflete. Când ele aud muzica, această amintire se trezeşte şi le agită."[91]

---

[91] *Apud* Vitray-Meyerovitch, 1986., p. 182. Eva de Vitray-Meyerovitch remarcă,

Sufismul este, neîndoios, strâns legat de istoria islamului, împărtășind cu el marile crize de creștere și dileme identitare. Prin trăsăturile sale tipologice, prin aspirația nostalgică de a transgresa limitele și condiționările umane, de a accede la planul superior al esențelor, el este, pe de altă parte, sensibil apropiat de orice formă de mistică, demonstrându-și, grație coordonatelor fundamental permisive ale demersului său specific, dimensiunea etern umană.

---

de altfel, în alt context (1995, p. 148) rezonanța platoniciană a unor motive coranice, precum ideea de reminiscență, conexată cu cea de mărturie (mărturia de credință) și cu ideea pactului primordial, fundamentale în islam.

TURCII ŞI ISLAMUL

1. *Ipostaze ale credinţei în perioada preislamică*

Procesul de islamizare a populaţiilor turcice este dificil de reconstituit cu fidelitate în toate secvenţele sale succesive; el s-a desfăşurat mai degrabă pe orizontală decât pe verticală, antrenând, într-un interval de timp relativ îndelungat, colectivităţi foarte diverse sub aspectul nivelului de dezvoltare al structurilor politice, economice, sociale, al limbilor ori dialectelor vorbite – populaţii cu origini comune, pe care istoria le despărţise, însă, de timpuriu.

Irelevante în cazuri izolate, care priveau indivizi sau chiar familii întregi, convertirile la noua religie aveau să devină cu adevărat semnificative în momentul implicării unor grupuri din ce în ce mai compacte, punând, astfel, în evidenţă modificări semnificative la nivelul mentalităţii şi creind precedentul care putea reprezenta primul semnal al instituirii unei noi paradigme. De la apariţia islamului, în prima jumătate a secolului al VII-lea, şi până la convertirea celei mai însemnate părţi a populaţiilor turcice la această religie urmau să se scurgă circa patru sute de ani. Procesul a cunoscut mari fluctuaţii de la un grup demografic la altul, cu progrese rapide urmate de involuţii pe termen lung, aşa cum s-a întâmplat, de pildă, în stepele kâpceace, a căror islamizare s-a întins din secolul al IX-lea până pe la începutul secolului al XIV-lea (Kardaş, 1976, p. 1408).

Islamizarea integrală a oğuzilor (cunoscuţi ulterior sub numele de turcmeni) –populaţie de mare vitalitate, din rândurile căreia aveau să se ridice fondatorii dinastiilor selgiukidă şi otomană şi care avea să joace, de-a lungul timpului, un rol esenţial în menţinerea conştiinţei turcismului – s-a petrecut, pe de altă parte, pe parcursul a două sute de ani.

Contactele timpurii cu arabii, dar şi cu iranienii islamizaţi au

favorizat pătrunderea în Asia Centrală a noii religii şi familiarizarea treptată a populaţiilor turcice care nomadizau în zonă cu structurile ei specifice; pe măsura trecerii timpului, convertirile au sfârşit prin a îmbrăca forma adeziunii benevole, paşnice a subiecţilor la credinţa revelată profetului arab. Conflicte violente aveau să-i opună, în schimb, mai târziu, pe turcii islamizaţi populaţiilor turcice care, din raţiuni istorice foarte diverse, nu se convertiseră la noua religie.

Se pare că primele comunităţi turcice care, începând din secolul al VIII-lea, au intrat, sub diverse forme, în contact cu islamul trăiau în actuala zonă a Dagestanului şi în sud-estul Mării de Azov. Aceste grupuri erau desemnate, în general, de izvoarele arabo-persane prin vocabula *šūl* (tr. *çöl*), "deşert, pustiu" –în sensul de "cei iviţi din deşert". Pe parcursul aceluiaşi secol, islamul a străbătut Hurāsānul şi Ṭuhāristānul, ajungând până în Turkestān, unde au fost create primele centre de cultură islamică din zonele majoritar turcofone (Ispijāb-Sayram, Taşkent, Üzkent).

În prima jumătate a secolului al X-lea a trecut la islam şi grupul cunoscut sub numele de *Türk Hâkanları* sau *Hâkanî Türk* (turcii karakhanizi), al cărui centru administrativ se afla la Kâşgar[1], în inima Turkestānului, şi care se considera descendentul direct al Turcilor Celeşti. Anvergura acestui demers şi prestigiul recunoscut de care se bucura grupul amintit s-au constituit în premise importante pentru extinderea procesului de islamizare în rândul populaţiilor turcice. Deţinând supremaţia asupra Turkestānului, care se întindea de la Kâşgar către vest, turcii karakhanizi au pus bazele primei civilizaţii islamice importante din spaţiul turcic, care se va menţine până la invazia mongolă din 1220 şi care va exercita, mai

[1] Localitate situată în Turkestānul chinez (Xinjiang sau Sin-Kiang), pe vechiul drum al mătăsii, cunoscută astăzi sub numele de Kâşi, a cărei populaţie, preponderent de origine turcică, a rămas musulmană (sunnită) după convertirea la islam, pe la mijlocul secolului al X-lea.

târziu, o influenţă notabilă asupra culturii turcofone incipiente din Anatolia. Remarcabil de mobili şi de receptivi, încurajând în mod egal viaţa intelectuală şi pe cea economică, ei vor impune un stil de viaţă urban cu accente specifice, precum şi o arhitectură, profană şi religioasă, care va prelua detalii stilistice caracteristice civilizaţiilor cu care turcii intraseră în conjuncţie de-a lungul vremii.

Ne vom concentra, în cele ce urmează, îndeosebi asupra oğuzilor, dată fiind relevanţa specială a evoluţiei acestui important grup turcic pentru configuraţia demografică ulterioară a Anatoliei. Cea mai veche menţiune privitoare la oğuzi datează din secolul al VII-lea şi apare într-una dintre inscripţiile descoperite pe malurile râului Barlık, afluent al Yeniseyului: este vorba de inscripţia de pe stela funerară dedicată *beğ*-ului Öz Yiğen Alp Turan, conducătorul uniunii tribale cunoscute sub numele de *Altı Oğuzlar*, litt. "şase oğuzi" (în sensul de "şase triburi oğuze"), şi de alte trei inscripţii, consacrate unor personalităţi cu relevanţă locală (Sümer, 1980, p. 4; cf. Kafesoğlu, 1976 c, p. 735). De remarcat însă că, în cronicile chineze privitoare la secolul al II-lea î. Chr., se fac referiri şi la un neam numit *O-kut*[2]. Sursele chineze precizează că populaţia purtătoare a acestui etnonim locuia în zona Tarbağatay-Kobdo, cunoscută ca veche enclavă turcească (*ibidem*).

Triburile oğuze au intrat în componenţa primului imperiu al Turcilor Celeşti (*Gök Türk*), ale cărui baze au fost puse, probabil, în anul 552, de către Bumın şi care a izbutit să concentreze toate neamurile turcice, cu excepţia iakuţilor din Siberia şi a turcilor oğuri (bulgari) din

---

[2] Variantă chineză a cuvântului turcic *Oğur* – formă, la rândul ei, alterată, specifică zonei, a etnonimului *Oğuz*.

vest. În urma conflictelor interne, a divizării acestui imperiu (survenită în anul 582[3]), și mai ales a interregnului din anii 630-680, o parte a triburilor oğuze s-a regrupat într-un stat propriu, situat în zona fluviilor Tula și Selenga. Noul stat urma să-și piardă autonomia în anul 682 când, în urma bătăliei de la Inek Gölü (în cursul căreia și-a pierdut viața însuși suveranul oğuz Baz Kağan), Ilteriș Kağan (Kutluğ) avea să-l integreze în cel de-al doilea imperiu, reconstituit, al Turcilor Celești. Oğuzii nu au ezitat să se revolte apoi, periodic, împotriva dinastiei suverane[4], nemulțumiți de statutul politic ce le fusese rezervat – situație care se va perpetua și în epoca statelor uigure, succesoare *de facto* ale imperiului Turcilor Celești (Kafesoğlu, 1976 a, pp. 710-720; Sümer, 1980, pp. 4-7).

Oğuzii par să fi fost cel de-al doilea element constitutiv al imperiului, după așa-numitul *Türk budunu*, "neam turcic", desemnând, probabil, populația ce alcătuia nucleul formațiunii statale și din rândurile căreia provenea pătura conducătoare. Deși urma să ocupe aceeași poziție și mai târziu, în cuprinsul statului uigur, originea grupului rămâne relativ obscură, după cum se dovedește imposibil de precizat în ce măsură oğuzii care trăiau în secolul al X-lea pe malurile Amu-Daryei (tr. *Seyhûn*[5]) erau sau nu urmașii direcți ai celor ce întemeiaseră cândva formațiunea

---

[3] Divizare care avea să atragă, ulterior, după sine pierderea treptată a independenței politice a celor două imperii rivale – de răsărit și de apus –, în favoarea Chinei.

[4] Revolte periodice care evocă, fără îndoială, conflictul constant de interese ce avea să-i opună mai târziu pe turcmeni, dinastiilor selgiukidă și otomană, în ciuda înrudirii genealogice a grupurilor respective.

[5] Jayhūn, în limbile arabă și persană, hidronimul medieval pentru Amu-Darya (anticul Oxus), socotit granița naturală între Iran și Turān (vechea denumire a Asiei Centrale, conotând, în general, lumea turcică).

statală din bazinul Tula-Selenga. În orice caz, sub o formă sau alta, toate aceste populaţii făcuseră parte, la un moment dat, din vastul imperiu tutelat de Turcii Celeşti.

După înfrângerea răscoalei oğuze declanşate la începuturile statului uigur şi retragerea învinşilor dincolo de râul Selenga, intervine un misterios hiatus, neelucidat până în prezent. În mod probabil, însă, în urma evenimentelor amintite, s-a produs o migraţie masivă spre vest. Ibn al-Asīr consemnează că, în timpul califului al-Mahdī (775-785), oğuzii ajunseseră până în Transoxiana (tr. *Maveraünnehir*, "ţinutul de dincolo de fluviu" – adică, zona cuprinsă între fluviile Amu-Darya şi Sâr-Darya). Cei ce aparţineau acestei ramuri a populaţiilor oğuze migraseră, se pare, mai întâi, în grupuri masive, către zona Talas[6]. În prima jumătate a secolului al X-lea, oğuzii aveau să-şi facă apariţia în zonele de stepă din bazinul fluviului Sâr-Darya şi în unele oraşe precum Fārāb (Karačuk) şi Isfijāb (Sayram) din acelaşi perimetru, situaţie consemnată şi de geografii arabi, care precizau, în plus, că zona populată de ei era foarte vastă.

Oğuzii de pe Jayhūn au întemeiat un stat cu capitala de iarnă la Yeñi-Kent – stat în fruntea căruia se afla un suveran numit *yabgu* şi care se remarca prin organizarea de tip dualist. Acest stat avea să se prăbuşească, la rândul lui, către anul 1000, atât datorită presiunilor exercitate asupra sa de kâpceaci (cumani) – apăruţi pe scena istoriei prin secolul al IX-lea –, cât şi în urma diferendelor interne, care determinaseră desprinderea familiei selgiukide şi a adepţilor săi. După destrămarea statului oğuz, o parte însemnată a populaţiilor pe care le integrase a

---

[6] Migraţie produsă înainte de secolul al IX-lea, de vreme ce limba vorbită în secolul al XI-lea de oğuzii de pe Sâr-Darya era diferită, atât sub raportul lexicului, cât şi sub cel al particularităţilor fonetice, de limba turcilor răsăriteni.

migrat din nordul Mării Negre către apus (uzii), iar o altă parte s-a îndreptat către regiunea Jend şi, de aici, către Hurāsān (selgiukizii). Oğuzii rămaşi în ţinuturile de baştină locuiau, pe la începutul secolului al XI-lea, în zona munţilor Karačuk şi în târgurile de pe malurile Sâr-Daryei, prezenţa lor în zonă fiind atestată chiar în perioada marilor invazii mongole (Kafesoğlu, 1976 c, pp. 735-737). În ceea ce priveşte ramura selgiukidă a oğuzilor, care ne interesează în mod deosebit, reamintim faptul că disensiuni de ordin intern, ca şi necesitatea imperativă de a pune stăpânire pe noi spaţii de păşunat, determinaseră desprinderea familiei conduse de legendarul Selçuk (Selcuk) şi a adepţilor acesteia de marea masă a oğuzilor de pe Jayhūn. În consecinţă, în anul 1035, circa 20000 de oğuzi urmau să treacă în Hurāsān, aflat atunci în stăpânirea puternicului imperiu al Ġaznevizilor[7]. Cinci ani mai târziu, această ramură a oğuzilor, condusă de Çağrı Beğ, nepotul lui Selçuk, izbutea să înfrângă Imperiul ġaznevid (bătălia de la Dandanakan, 1040) şi să-i smulgă multrâvnitul Hurāsān, spre a fonda aici un stat ale cărui graniţe se vor extinde rapid spre vest (Sümer, 1980, p. X). Expansiunea progresivă a noii formaţiuni statale s-a produs, fără îndoială, pe fondul gravei şi îndelungatei crize politice, sociale, religioase în care se zbătea lumea arabă la sfârşitul secolului al X-lea şi începutul secolului al XI-lea, criză care o făcea aproape incapabilă de ripostă. Constituit în prima jumătate a secolului al VIII-lea, califatul abbasid cunoscuse perioade mai faste doar în primul secol al dominaţiei sale, subminat fiind de disfuncţionalităţi interne, dar şi de conflictul fundamental dintre sunniţi şi şiiţi care, în prima jumătate a

[7] Fondat de Alp Tekin, fost sclav de origine turcică al suveranului samanid ʿAbd al-Mālik I.

secolului al X-lea, părea să le dea câştig de cauză celor din urmă.

Pe de altă parte, Imperiul bizantin – care, la începutul secolului al XI-lea, stăpânea, în Asia, Anatolia, Cilicia, Armenia şi nordul Siriei –, dovedea o vulnerabilitate crescândă faţă de agresiunile la care era supus din exterior. Ca urmare a faptului că marile rute comerciale ocoleau Anatolia, această zonă (cu deosebire, regiunile sale centrale, de sud şi de vest) era slab dezvoltată şi populată, turcii oğuzi neîntâmpinând o rezistenţă deosebită din partea localnicilor, cu prilejul colonizărilor.

Politica de cucerire a selgiukizilor viza îndeosebi Anatolia de est şi sud-est, mai puţin zonele de vest şi bazinul Mării Marmara, care aveau să fie ocupate ulterior de către aşa-numiţii "turcmeni de la margine" (din zonele de graniţă ale imperiului). Aceştia şi-au consolidat, astfel, poziţia şi s-au considerat, prin urmare, îndreptăţiţi să revendice un loc privilegiat în ierarhia statului, cu atât mai mult cu cât populaţia de origine turcmenă era permanent alimentată de triburile oğuze nomade sau semi-nomade din zonele Turkestānului şi Iranului. Se poate, deci, aprecia că încă de la începuturile colonizării Anatoliei de către turci, s-a deschis un adevărat culoar de emigrare între zona amintită şi Turkestān. Acest traseu, cunoscând un aflux aproape continuu de populaţie în secolele XI-XII, avea să treacă printr-o epocă de intensă solicitare la începutul secolului al XIII-lea, când valuri succesive de turcmeni proveniţi din Turkestān, Ḫurāsān şi Azerbaidjān se vor refugia în Anatolia, fugind din calea invaziei mongole, declanşată către anul 1220.

Se poate conchide, aşadar, că în urma episodului istoric evocat mai sus, majoritatea covârşitoare a oğuzilor, aflată în căutarea unei noi patrii şi a unei noi identităţi, s-a concentrat în Anatolia. Spre deosebire, însă, de etapa anterioară, noul val migraţionist a antrenat grupuri infinit mai mari şi mai eterogene de oameni. În ceea ce-i priveşte pe oğuzi, maselor de

nomazi li s-au alăturat, în scurt timp, oğuzii sedentari care populau orașele și târgurile din zona Sâr-Daryei[8]. Acest al doilea val de migrații avea să provoace modificări fundamentale în fizionomia etnică, culturală și lingvistică a Anatoliei, dând un impuls decisiv vieții sociale. Identificându-se activ cu noua lor patrie, turcmenii aveau să rămână, peste secole, apărători consecvenți ai valorilor turcice tradiționale. Grație lor, elemente fundamentale ale culturii materiale și spirituale a oğuzilor s-au perpetuat până în epoca contemporană, când Anatolia rămâne dominată de obiceiurile, spiritul și chiar particularitățile antropologice ale acestui străvechi grup turcic.

Sărăcia și laconismul surselor documentare nu permit reconstituirea integrală și foarte fidelă a credințelor specifice vechilor populații turcice, sesizarea tuturor acelor elemente care s-au constituit în premise favorabile islamizării sau care au încurajat anumite direcții de evoluție în dauna altora. Ibrahim Kafesoğlu (1976 b, pp. 761-762) remarcă însă, la o primă abordare, că formațiunile politice turcești nu s-au remarcat niciodată prin particularități teocratice. Pe de altă parte, așa-numiții *kam* (*șaman* la tunguși sau *bögä* la mongoli), ale căror funcții sociale pot fi doar parțial determinate, nu constituiau o clasă privilegiată, așa cum se întâmpla, de pildă, cu clerul din comunitățile sedentare[9].

---

[8] Numiți, de către compatrioții lor nomazi, *yatuk*, "cei care zac, care lenevesc", în virtutea faptului că nu participau la luptele cu celelalte populații din zonă, la migrațiile mai mult sau mai puțin sezoniere, având, în schimb, îndeletniciri caracteristice populațiilor stabile (*Divânü Lûgât-it-Türk*, III, 1986, p. 14; cf. Sümer, 1980, p. 42).

[9] "Șamanul se slujește în special de forțele obscure, inferioare și difuze. El este și rămâne esențialmente un vrăjitor. Suveranul, în schimb, care poartă numele de *qaghan* sau de *han*, se situează la un nivel mult mai înalt. El vine din cer, poate fi chiar

Se acceptă, în schimb, ideea că turcii ajunseseră de timpuriu la conceptul de monoteism (vezi Ögel, 1988, p. 699; Sümer, 1980, p. 44; Kafesoğlu, 1976 b, p. 773 şi 1976 d, p. 791). Mai mult, Dumnezeu – desemnat prin teonimul turco-mongol *Tanrı* (formă derivată din compusul *Gök-Tanrı /Gök-Tängri*, atribuit cândva unui zeu al cerului, deţinând supremaţia asupra celorlalte divinităţi) – era o noţiune abstractă, epurată de orice sugestie de antropomorfism. De pildă, în inscripţiile de pe Orhon, datând din epoca de aur a "Turcilor Celeşti" (secolul al VIII-lea) se remarcă expresia *Tängri teg Tängri* (*apud* Ögel, 1988, p. 699) "Dumnezeu asemenea cu Dumnezeu", "Dumnezeu asemenea cu El însuşi". În vechea epopee oğuză *Dede Korkut Kitabı*, "Cartea străbunului Korkut" (transpusă în scris în secolul al XIV-lea, dar circulând cu mult înainte pe cale orală), Dumnezeu este invocat prin expresii de genul: *Yücelerden yücesin/ Kimse bilmez nicesin/ Görklü Tanrı!*, "Eşti mai măreţ decât cei măreţi/ Nimeni nu ştie cum eşti [cu-adevărat],/ Preamândrule Dumnezeu!" (*Dede Korkut Kitabı*, 1962, p. 84).

Acest concept oglindea, fără îndoială, evoluţia survenită în gândirea religioasă a turcilor, transferul mental de la sensul material de "cer, boltă cerească" (*gök*) la cel, mai abstract, de "existenţă supremă", "deţinător al puterii absolute", dar şi "creator" – aşa cum se poate constata în următorul

---

fiul acestuia, este aidoma lui. Legătura lui cu Zeul suprem este esenţială: de la zeu primeşte el porunci, legea zeului trebuie el să o aplice" (Roux, 1996, p. 234). Suveranul poate, eventual, să apeleze la şaman pentru actele de divinaţie: "Dacă, însă, convingerea lui intimă merge în sens contrar prezicerii, el va şti, de cele mai multe ori, să-şi impună voinţa, îşi va învinge propriile spaime, căci va avea conştiinţa misiunii sale, a faptului că este ales. Va afirma atunci că Zeul l-a constrâns şi va obţine, în cele din urmă, adeziunea poporului" (*ibidem*, p. 235).

fragment din inscripțiile orhono-ieniseice: *Üze Kök Tängri asra yağız yir kılındıkta ikin ara kişi oğli kılınmış* (*apud* Kafesoğlu, 1976 b, p. 773; Ögel, 1988, p. 700), "Când au fost zămislite, deasupra – cerul albastru iar dedesupt – pământul cel întunecat, între ele două a fost zămislit fiul omului". Se poate deduce, dintr-o asemenea formulare că, de vreme ce însuși cerul albastru este fructul creației, el este perceput ca diferit de Creatorul nevăzut, neștiut, inaccesibil.

De remarcat cele două axe – verticala și orizontala – între care se plasează omul și care constituie repere fundamentale ale nomadului, obsedat și excedat de spații, de neantul care se ghicește în nemărginirea lor. Și dacă obsesia orizontalității poate fi învinsă, dacă vastele spații ale stepei pot fi parcurse în goana năucitoare a calului, spre a ajunge "undeva", pentru a atinge o "formă" oarecare, liniștitoare prin însăși limitarea sa, prin faptul că poate fi cuprinsă cu ochiul, verticala rămâne neclintită, inabordabilă și stârnește o teamă difuză, greu de numit, greu de reprimat. Neputând fi cucerită, verticala trebuie îmblânzită. Omul încearcă să intre, astfel, în dialog cu Dumnezeu. Puține sunt, însă, neamurile alese – cele cărora Dumnezeu le adresează Chemarea; ele marchează, de obicei, în mod excepțional istoria spirituală a umanității.

Popoarele turcice își percepeau credința ca pe o veritabilă religie națională, de vreme ce Dumnezeu era uneori desemnat în vechile inscripții – spre exemplu, în cea închinată lui Tonyukuk, mort în jurul anului 725 – prin cuvintele *Türk Tängrisi*, "Dumnezeul turc". Sentimentul de popor ales este reliefat cu și mai multă pregnanță într-un fragment din remarcabilul dicționar dialectal al limbilor turcice, *Dîvânü Lûgât-it-Türk*, redactat de Mahmût din Kâşgar (1071-1072): *Yüce Tanrı «Benim bir ordum vardır, ona "Türk" adını verdim, onları doğuda yerleştirdim. Bir*

ulusa kızarsam, Türkleri o ulus üzerine musallat kızarım» diyor. Işte bu, Türkler için, bütün insanlara karşı bir üstünlüktür. Çünkü Tanrı onlara ad vermeyi kendi üzerine almıştır (III, 1985, p. 351), "Preamăreţul Dumnezeu spuse: «Eu am o oaste, căreia i-am spus 'turcească' [şi] pe care am aşezat-o la soare-răsare. De mă mânii pe vreun neam, o trimit asupra lui şi îl hărţuiesc». Iată, aceasta este superioritatea turcilor faţă de ceilalţi oameni. Căci Dumnezeu însuşi s-a însărcinat să le dea numele".

Ideea de "oaste a lui Dumnezeu" – referitoare, de această dată, la armata mongolă – apare şi într-o scrisoare a hanului mongol (ilkhanid) Hūlāgū, redactată după cucerirea Bagdadului, în anul 1258 (Ögel, 1988, p. 713). Ea izvorăşte, desigur, dintr-un mod profund caracteristic de raportare la sacru şi poate contribui la înţelegerea spiritului războinic al acestor populaţii de stepă, dincolo de diferenţele evidente care marchează forma lor de exprimare şi afirmare istorică. De menţionat, totodată, că teonimul *Tanrı*[10] (în uz şi astăzi, alături de sinonimul său arab, *Allāh*) figurează printre cuvintele fundamentale ale majorităţii limbilor turcice, atestat fiind în cronicile chineze de peste 2500 de ani (Kafesoğlu, 1976 b, p. 773).

Religia turcilor de stepă era marcată de trei repere fundamentale – "credinţa în forţele naturii", cultul strămoşilor şi cultul zeului-cer, *Gök-Tanrı* –, incluzând aspecte de totemism, şamanism, animism, fără a putea fi, însă, caracterizată exclusiv prin una sau alta dintre aceste formule. Ea avea, cu alte cuvinte, un caracter sincretic. Tendinţa către sincretism se va remarca şi mai târziu, la turcmenii sedentari sau semi-nomazi din Anatolia, atât în ceea ce priveşte raporturile generale cu islamul, cât şi în

[10] Termenul, cu diversele sale variante fonetice, este familiar şi mongolei (*Tänggäri*), dar şi altor limbi sau graiuri vorbite în acelaşi perimetru al Asiei Centrale.

privinţa concepţiilor şi formelor de cult adoptate de unele ordine mistice a căror bază de masă o constituiau[11].

Exegetul socoteşte, pe de altă parte, că în ciuda argumentelor formulate de diverşi analişti spre a demonstra existenţa totemismului la vechile populaţii turcice – recunoaşterea lupului ca strămoş, păsările cu ipotetică funcţionalitate totemică amintite de Faḍl Allāh Rašīd ad-Dīn aṭ-Ṭabīb (1247-1318), în cuprinsul "istoriei sale universale", *Kitāb Jāmi' at-Tawārīḫ*[12], "Cartea cuprinzătoare a cronicilor" etc. –, se pot aduce tot atâtea contraargumente de natură să spulbere anumite aserţiuni. De pildă, familia tipic turcică era puternic marcată de patriarhat, în timp ce totemismul este mai degrabă dominat de patriarhat; turcii promovau rudenia de sânge, pe câtă vreme totemismul postulează înrudirea celor ataşaţi aceluiaşi totem; la populaţiile turcice, proprietatea privată era deosebit de importantă, în vreme ce totemismul pune accent pe comunitatea de bunuri; în cazul turcilor, exista un singur strămoş non-uman – lupul –, pe câtă vreme în societăţile totemice fiecare clan are un totem particular; pe de altă parte, în timp ce clanurile se închină, fiecare, propriului totem, turcii nu se închinau lupului, deşi manifestau o veneraţie aparte faţă de acest animal.

Cuvântul *ongon*, "totem"[13], ar fi apărut, aşadar, în urma contactului

---

[11] În principal, *Yesevîlik* şi *Bektâşîlik*, de un interes cu totul particular bucurându-se ramura rurală a celui din urmă, cunoscută sub numele de *Alevîlik* sau *Alevîlik-Bektâşîlik*.

[12] Operă monumentală, redactată în limba persană, la solicitarea hanului mongol Maḥmūd Ġāzān (din dinastia ilkhanidă), aceasta era cunoscută şi sub titlul de *Ta'rīḫ-i Mubārak-i Ġāzān-i*.

[13] Care nu este menţionat în documentele de limbă turcă anterioare invaziei mongole: inscripţiile orhono-ieniseice, textele uigure, dicţionarul lui Mahmût din Kâşgar.

cu populaţiile mongole – pădureni legaţi, prin natura mediului geografic, de economia parazită şi adepţi ai totemismului. De altfel, păsările indicate drept totemuri (şase, pentru cele douăzeci şi patru de triburi oğuze) de către Rašīd ad-Dīn (sfârşitul secolului al XIII-lea – începutul secolului al XIV-lea) nu sunt amintite nici măcar la modul aluziv de Mahmût Kâşgarî, al cărui dicţionar data din a doua jumătate a secolului al XI-lea – argument care pare să vină în sprijinul ideii enunţate mai sus (Kafesoğlu, 1976 b, pp. 769-770). Pe de altă parte, toate "totemurile" evocate de cărturarul persan se raportau la păsări de pradă specifice zonelor împădurite (Sümer, 1980, p. 4).

În ceea ce priveşte şamanismul, asocierea acestuia cu civilizaţia popoarelor de stepă pare inevitabilă, întărită fiind, o dată în plus, de rezultatele cercetărilor realizate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea printre populaţiile turcice din Asia Centrală. După cum remarcă însă Faruk Sümer (1980, p. X), majoritatea covârşitoare a populaţiilor rezidente acum aici este rezultanta mixturii dintre vechile populaţii turcice (uiguri, karluci, kâpceaci) şi elementul mongol invadator, fiind, practic, conglomerate noi, vorbitoare de limbi ori dialecte turcice, însă remarcându-se printr-o memorie istorică, prin tradiţii şi forme de organizare cu certă tentă mongolă. În aceste condiţii, multe dintre datele obţinute pe baza observaţiei directe, ca şi a relatărilor unor călători străini cu privire la respectivele civilizaţii, adeseori invocate, trebuie privite cu circumspecţie. Un singur exemplu: iniţial, s-a considerat că termenul turcic *kam* era echivalentul perfect al cuvântului *şaman*, atestat la mongoli şi la tunguso-manciurieni. Apariţia lui în situaţii care nu păreau a trimite la atribute şi atribuţii specifice şamanilor a determinat, treptat, o reconsiderare, o extindere, mai precis, a sensului său la sfera semantică,

mai cuprinzătoare, de "om al religiei", în general. Este greu de spus, pe de altă parte, dacă acest cuvânt le era comun tuturor populațiilor turcice sau numai anumitor grupuri, asimilate acestora. Referindu-se la epopeea oğuză *Dede Korkut Kitabı*, Faruk Sümer (1980, p. 45) evocă aceeași dilemă și în privința cuvântului *ata*, "tată, părinte"; cu alte cuvinte, rămâne de stabilit în ce măsură utilizarea termenului amintit pentru desemnarea unei întregi categorii de persoane care lecuiau cele mai diverse boli, practicau divinația, conduceau ceremonii cu cert substrat religios etc. implica doar o notă de reverență sau făcea, efectiv, trimitere la o categorie socio-religioasă.

Asocierea globală a religiei turcilor de stepă cu șamanismul este considerată hazardată de Ibrahim Kafesoğlu, care reamintește, pe bună dreptate, că șamanismul este mai curând o însumare de practici cu caracter și finalități magice decât o religie în sine – destul de departe, în orice caz, de credința fundamentală în *Gök-Tanrı* și de particularitățile acesteia. Nu este, însă, mai puțin adevărat că populațiile turcice au dezvoltat în timp un ansamblu de tehnici spirituale cu tentă șamanică, îmbogățite progresiv, în urma contactului cu alte grupuri de populații, de regulă învecinate, și că le-au conferit, apoi, o fizionomie distinctă. Rıza Kardaş (1976, p. 1407) consideră că islamizarea rapidă a triburilor turcice s-a datorat, în mare măsură, asemănărilor existente între fundamentele șamanismului și unele practici rituale proprii islamului. Referindu-se, pe de altă parte, la sursele de inspirație ale sufismului, Mehmet Fuat Köprülü (1929, p. 5) observă că șamanismul turco-mongol este important mai degrabă pentru istoria exterioară a ordinelor mistice musulmane decât pentru perspectiva doctrinală oferită acestora.

Ne permitem să remarcăm că nici rolul jucat de vestiții *ozan* (barzi

populari) în vechea societate turcă nu a fost încă pe deplin elucidat; unii dintre ei par să fi fost investiţi cu atribuţii complexe, care vizau întreaga viaţă spirituală a comunităţii. Aceste atribuţii decurgeau din calitatea excepţională pe care o deţineau – cea de memorie vie a propriei seminţii, într-o vreme în care posibilităţile de exprimare şi de afirmare a culturii scrise erau extrem de reduse. Ei posedau "charisma" prin excelenţă, fiind în mod vădit consideraţi, în anumite împrejurări, mai presus decât suveranii (şi ei posesori de charisma, transmisă ereditar). Un exemplu grăitor în acest sens este însuşi legendarul Dede Korkut, personalitate complexă, ambiguă şi ambivalentă.

"Credinţa în forţele naturii" reprezenta, de fapt, o formă de animism, de vreme ce elementelor mediului înconjurător, obiectelor lumii materiale şi făpturilor, în general, li se atribuie în mod curent un "suflet", bun sau rău. După cum se constată din inscripţiile orhono-ieniseice, în epoca Turcilor Celeşti, pământul şi lumea subterană erau desemnate prin cuvintele *yağız yir*, "pământul cel negru, cel întunecat", în timp ce elementelor care populau pământul li se spunea *yir-sub* (*yer-su*). Se pare, însă, că nu toate aceste *yir-sub* erau creditate cu o "consistenţă materială", unele dintre ele fiind imaginate, pur şi simplu, ca forţe spirituale. Cert este faptul că erau considerate sacre (*iduk*) şi, mai ales, protectoare ale turcilor; în inscripţiile respective se aminteşte nu numai de *Türk Tanrısı*, "Dumnezeul turc", ci şi de *Türk yir ve subları*, "spiritele turceşti ale pământului şi apelor". Aceleaşi surse menţionează numele a două *yir-sub*: *iduk Ötüken* şi *Tamiğ iduk baş*[14].

[14] Este vorba despre muntele Ötüken – centrul, inima *kaganat*-ului turc – şi despre izvorul râului Tamiğ sau Tamir.

Existau, de asemenea, zeități (masculine sau feminine) ale soarelui, lunii, stelelor, fulgerului, tunetului, situate, în mod evident, după Tanrı, ca divinități secundare, adjuvante. Acestor divinități li se aduceau jertfe sezoniere, atestate și la hunii asiatici, la tabgaci (în ambele cazuri, primăvara și toamna), dar și la Turcii Celești (în cazul cărora ceremonia se desfășura în fața peșterii care, potrivit legendei, i-ar fi servit drept sălaș lupului-strămoș).

Populațiile turcice venerau în mod deosebit soarele, această credință pierzându-se, însă, treptat, pentru a fi subsumată celei, atotcuprinzătoare, în "zeul-cer", *Gök-Tanrı*. La turcii preislamici sunt atestate practici rituale specifice, precum îngenuncheatul dimineața, la răsăritul soarelui, în semn de venerație față de astrul zilei, sau invocarea sprijinului acestuia în situații extreme. Credința mai sus pomenită determină, printre altele, orientarea către răsărit a ușilor caselor și a capetelor morților, în momentul așezării pe catafalc ori în mormânt. Orientarea spre răsărit era considerată orientarea "spre înainte", vocabula *ileri*, "înainte", fiind adeseori înlocuită prin *gündoğusu*, "răsărit", "răsăritul soarelui" (Ögel, 1988, p. 704).

Potrivit izvoarelor bizantine, turcii își însușiseră, în epoca Turcilor Celești, și diverse forme ale cultului focului. Era vorba, probabil, nu atât de particularități rituale proprii, cât de împrumuturi tranzitorii, fără relevanță pe termen lung, din spațiul mazdeismului iranian.

Derivată din animism, gerontolatria a cunoscut aspecte oarecum proprii populațiilor de stepă, supraviețuind, în forme voalate ori atenuate, până în zilele noastre. Se știe că unele populații de origine turcică sau înrudite cu acestea (de pildă, hunii asiatici) aduceau cu regularitate jertfe strămoșilor. Violarea mormintelor era sancționată cu promptitudine și

memorabilă cruzime, declanşând, nu de puţine ori, adevărate campanii de pedepsire a profanatorilor.

Înmormântările, îndeosebi cele ale suveranilor, presupuneau un fast deosebit. Cercetările efectuate în Transbaikal şi Mongolia de nord asupra unor morminte datând din epoca imperiului Xung-nu (aşa-numitul "imperiu al hunilor asiatici") pun, de fapt, în evidenţă o puternică stratificare socială. Inventarul camerelor mortuare din lemn (amintind de mormintele regale din zona Munţilor Altai) cuprinde o gamă bogată de obiecte de uz personal, unelte, arme, harnaşamente şi capete de cai (în locul armăsarilor de altădată) – trădând practicarea, în continuare, a sacrificiului calului, extrem de popular –, ţesături şi covoare, bijuterii, jaduri şi fragmente de oglinzi, ofrande de smocuri de păr şi unghii (cu finalitate magică), precum şi diverse resturi alimentare. Într-un mormânt din zona Noin Ula s-a descoperit şi o ofrandă compusă exclusiv din cozi groase de femeie, pe baza cărora s-a formulat ipoteza că suveranii erau urmaţi în mormânt, la modul simbolic, de întregul "harem" (Jettmar, 1983, pp. 147-159). Nici unul din aceste morminte – care sunt, adeseori, foarte bine conservate, ca urmare a factorilor climatici specifici zonei – nu a dat la iveală vestigii în măsură să ateste practica sacrificiilor umane.

La turcii preislamici pot fi depistate şi rudimente de dendrolatrie (mai puţin, totemism arboricol), care îşi menţin actualitatea în zonele rurale, ultraconservatoare, ale Anatoliei contemporane.

Peste astfel de credinţe cu caracter arhaic s-au suprapus, în timp, elemente ale religiilor cu care populaţiile turcice au venit în contact de-a lungul timpului şi a căror influenţă a înregistrat, neîndoios, grade şi intensităţi diferite, sub influenţa unor factori externi, dar şi interni.

Buddhismul, spre exemplu, a exercitat la un moment dat presiuni

puternice asupra formelor de religiozitate arhaică, îndeosebi prin intermediul misionarilor chinezi. Documentele epocii consemnează faptul că, în ciuda eforturilor depuse de călugărul-pelerin buddhist Xuen-Zang în perioada Turcilor Celești – eforturi urmărind transformarea teritoriului de apus al imperiului lor într-un fief buddhist –, tentativele de acest gen au eșuat sistematic, ca urmare a ostilității fățișe manifestate de populația autohtonă; în consecință, buddhismul a fost repudiat oficial de cel de-al doilea imperiu al Turcilor Celești. Se știe, pe de altă parte, că sfatul (probabil, permanent) al acestui imperiu a respins, la un moment dat, fără ezitare, propunerile formulate de vestitul suveran Bilge Kağan cu privire la împrejmuirea orașelor turcești cu ziduri, după modelul celor chinezești, precum și la susținerea propagandei buddhiste, respectiv daoiste (Kafesoğlu, 1976 a, p. 723). Un rol deosebit în respingerea explicită a acestei orientări i-a revenit, se pare, marelui vizir, Tonyukuk – veritabil "Bismarck al Turcilor Celești", amintind, prin poziția asumată în consolidarea și reformarea imperiului, de la fel de celebrul Niẓām al-Mulk (m. 1092), vizirul suveranilor selgiukizi Alp Arslān și Malīk-Şāh I.

Adeziunea unei părți însemnate a populației la buddhism poate fi consemnată în perioada afirmării regatelor uigure. O mențiune aparte se cuvine, în acest context, regatului apărut în anul 843 în Turkestānul chinez – formațiune statală care avea să cunoască o civilizație înfloritoare, supraviețuind până în secolul al XIII-lea. Pe teritoriul său se practicau trei religii: buddhismul, maniheismul (de dată mai veche, însă asimilat relativ repede) și creștinismul de rit nestorian. În ceea ce privește procesul de răspândire a maniheismului printre uiguri, el a fost cu certitudine favorizat de convertirea suveranului Uluğ Iliğ Tenğride Kutbulmuş Erdemin Iltutmuş Alp Kutluğ Bilğe Kağan care, cucerind în anul 762

capitala chineza Luoyang, a adoptat religia profesată de misionarii chinezi stabiliţi în zonă. În acest mod, maniheismul a devenit religia oficială a uigurilor, adoptarea sa fiind însoţită de introducerea unui nou alfabet, inspirat de cel sogdian (derivat, la rândul lui, din cel siriac). Regatele uigure au încurajat traducerea în propria limbă a unor opere de esenţă buddhistă sau maniheistă, pregătind astfel apariţia unei bogate literaturi religioase.

O parte a populaţiilor turcice – îndeosebi cele care, în virtutea migraţiilor succesive, pierduseră progresiv contactul cu teritoriile de origine – au aderat treptat la creştinism (spre exemplu, avarii, pecenegii, cumanii) sau chiar la iudaism (parţial, hazarii).

2. *Mirajul islamului*

Majoritatea covârşitoare a populaţiilor turcice a sfârşit prin a se converti la islam – religie pe care Ibrahim Kafesoğlu (1976 b, p. 775 şi 1976 d, p. 791; cf. Kardaş, 1976, p. 1407) o consideră mai apropiată de vechile lor credinţe şi care le-ar fi permis, în consecinţă, recuperarea voalată a formelor de devoţiune tradiţionale. Contactele anterioare cu religiile monoteiste, credinţa în lumea de apoi şi în nemurirea sufletului, jertfele aduse periodic lui Tanrı erau, la rândul lor, elemente de natură să stimuleze procesul de adoptare a noii religii.

Contactele timpurii cu arabii permiseseră o acomodare şi o cunoaştere reciprocă a celor două tipuri de civilizaţie, a mentalităţii lor specifice. Un rol important revenea, în aceasta privinţă, filierei persane, dat fiind faptul că elementul turcic se infiltrase temeinic în acest perimetru, ajungând chiar să se insinueze, prin intermediul căsătoriilor

contractate de suverani, printre membrii dinastiei sassanide.

Robert Mantran (1975, pp. 8-9) afirmă că islamizarea turcilor s-a produs prin intermediul iranienilor, mai precis graţie eforturilor depuse de samanizi, care dominau Transoxiana şi care obişnuiau să organizeze frecvente expediţii în teritoriile locuite de populaţii turcice. Prizonierii de război capturaţi cu asemenea prilejuri deveneau sclavi sau erau integraţi în armată, ca mercenari, fiind supuşi unui lent, dar inevitabil proces de convertire. Reamintim că unul dintre aceşti sclavi, Alp Tekin, avea să fondeze, în a doua jumătate a secolului al X-lea, puternicul şi temutul imperiu al Ġaznevizilor, dovedindu-se însă preocupat nu atât de răspândirea islamului, cât de o expansiune teritorială efemeră. Un rol substanţial în procesul de islamizare a populaţiilor turcice poate fi atribuit mai curând dinastiei karakhanide, instalată în Transoxiana şi, parţial, în Turkestānul chinez, care, la începutul secolului al X-lea, punea bazele primului stat turcic musulman.

Pe de altă parte, faptul că abbasizii, angajaţi într-o luptă fără menajamente cu dinastia omayyadă rivală, se bucuraseră de sprijinul activ al populaţiilor din Ḫurāsān şi Ṭuḫāristān – zone în care elementul turcic era bine reprezentat –, faptul că, îndeosebi spre sfârşitul secolului al VIII-lea, regimentul de cavalerie al califatului era constituit aproape în exclusivitate din prizonieri de război de origine turcică, ca şi faptul că turcii islamizaţi pătrunseseră treptat în ierarhia socială, având acces la cele mai înalte demnităţi, constituiau factori de mare atractivitate, capabili să genereze printre cei neislamizaţi un nou tip de ideal uman şi să accelereze convertirile progresive la noua religie.

A existat, însă, şi o mişcare în sens invers, la fel de importantă şi poate insuficient de bine pusă în evidenţă la ora actuală. Se pare că

înfrângerea suferită de armata suveranului sassanid Yazdigard III în faţa oştilor islamice, în anul 642, a facilitat nu doar răspândirea islamului în spaţiul iranian, ci şi intensificarea contactelor dintre turci şi arabi. În ciuda împrejurărilor favorabile din lumea turcică (interregnul pustiitor care afecta atât imperiul occidental, cât şi pe cel oriental al Turcilor Celeşti), acestea nu au putut fi, însă, fructificate, datorită tragicelor evenimente traversate de lumea islamică după moartea lui Muḥammad[15].

La începutul secolului al VIII-lea, armatele arabe conduse de energicul Qutayba bin Muslim aveau să pătrundă în Transoxiana, cu scopul declarat de a răspândi islamul în zonă şi de a da un nou impuls războaielor sfinte. În urma victoriei asupra Chinei, obţinută la Talas (751) de oştile islamice aflate sub comanda lui Ziyād bin Ṣāliḥ, islamul a început să se răspândească şi în afara Transoxianei. Cu aproape un secol mai târziu, în anul 838, cucerirea oraşului Isfijāb de către samanidul Nūḥ bin Asad a determinat şi populaţia acestei regiuni să se convertească masiv la religia islamică. Cel mai vestit suveran al dinastiei samanide, 'Ismā'īl bin 'Aḥmad, urma să cucerească apoi şi oraşul Talas (893), transformând în moschee cea mai mare biserică a aşezării şi pecetluind, astfel, izbânda islamului în regiunea amintită. Aproximativ în aceeaşi epocă, suveranul oğuz din Ordu (oraş înfloritor, situat la vest de Balasagun) adopta şi el islamul. Faruk Sümer apreciază că este posibil ca oğuzii ce trăiau între Balasagun şi târgul Mirki (la răsărit de Talas) să fi fost prima populaţie turcică islamizată – fapt petrecut, cu siguranţă, în prima jumătate a secolului al X-lea. Oğuzii islamizaţi erau numiţi de musulmanii din

[15] Asasinarea califului 'Umar (644) şi a califului 'Uṯmān (656), confruntarea dintre califii 'Alī şi Mu'āwiya, ca şi revoltele grupurilor *Ḫārijī*.

Transoxiana –care căutau să-i distingă, pe această cale, de conaționalii lor neislamizați – *Türkmen*; din secolul al XIII-lea, acest cuvânt a sfârșit prin a se substitui pretutindeni vocabulei *oğuz*, devenită astfel caducă și eliminată, treptat, din uz. Demnă de consemnat este și convertirea masivă a karlucilor și a oğuzilor la noua religie (la mijlocul secolului al X-lea), acestui episod adăugându-i-se, în aceeași perioadă, desemnarea islamului ca religie oficială de către suveranul karakhanid Satuk Buğra Hân (Eraslan, "Giriş", în Ahmed-i Yesevî, 1991, pp. 1-2; Sümer, 1980, pp. 50-52).

Se știe, pe de altă parte, că în secolul al X-lea exista în valea Talasului o populație cunoscută sub etnonimul de *türkmen*, care pare să fi fost prima seminție turcică convertită în masă la islam. Această populație, care nu avea nici un fel de legătură cu oğuzii, provenea, probabil, din gruparea de triburi cunoscută sub numele de *On-Oklar*, pe care se sprijinise cândva imperiul occidental al Turcilor Celești (Sümer, 1980, p. 13). Este, însă, imposibil de precizat în ce împrejurări și mai ales în ce spațiu se petrecuse adeziunea acestora la islam.

Menținându-ne în limitele Asiei Centrale, reținem, din informațiile furnizate de istoricul și geograful arab al-Mas'ūdī (m. 956), în lucrarea sa *Murūj ad-dahab wa Ma'ādin al-Jawhar*, "Pajiștile de aur și minele de giuvaieruri", precum și din binecunoscuta operă a lui Mahmûd al-Kâşgarî, *Dîvânü Lûgât-it-Türk*, că la începutul aceluiași secol oğuzii dispuneau de un mare număr de așezări citadine, locuite parțial de musulmani[16]. În primul pătrar al secolului al X-lea, Sepren (Sabran, Savran) – oraș

[16] Al-Mas'ūdī se referă la orașele Yeñi-Kent – unde se afla, spuneam, și reședința de iarnă a suveranului –, Jend și Huvâre, iar Mahmût Kâşgârî, la Sabran, Karačuk, Suğnak, Karnak și Sitgün.

musulman fortificat, situat la graniţa oğuză –, se remarca, între altele, prin moscheea sa impunătoare. Oraşul Karačuk (Fārāb) – cel mai mare centru urban din zona cu acelaşi nume –, la fel ca şi oraşul Sitgün (Sitkün), dispuneau, fiecare, de câte o moschee[17]; în general, regiunea era locuită de numeroşi oğuzi şi karluci, care o protejau împotriva atacurilor iniţiate de populaţiile turcice nemusulmane.

La aceste aşezări se adăugau, fără îndoială, alte oraşe şi târguri, al căror număr a continuat să sporească în deceniile următoare şi care au cunoscut o civilizaţie înfloritoare până la invazia mongolă. O mare parte dintre ele erau conduse de oğuzi, care le luaseră în stăpânire după trecerea la islam. Dintre informaţiile disparate de care dispunem relativ la această perioadă se detaşează, cu siguranţă, cea potrivit căreia, în primul pătrar al secolului al X-lea, între Fārāb-Kenje şi Saş (Taşkent) exista o populaţie de circa o mie de corturi care se convertise la islam şi care era constituită îndeosebi din oğuzi şi karluci (Sümer, 1980, pp. 38-42).

Cronicarii epocii susţin, pe de altă parte, că în anul 960 se convertiseră deja la islam circa două sute de mii de corturi turcice (*ibidem*, p. 50).

Un rol deosebit de important în islamizarea oğuzilor şi a populaţiilor turcice revenea, fără îndoială, relaţiilor comerciale intense dintre musulmani şi turci, care facilitau contactele umane şi conduceau la familiarizarea treptată a celor din urmă cu fundamentele noii religii. La acest element se adăuga şi propaganda neobosită desfăşurată de membrii ordinelor mistice musulmane, care străbăteau în lung şi în lat întreaga lume islamică, în căutare de noi adepţi, şi care-şi adaptau, în mod necesar,

[17] Acelaşi, probabil, cu oraşul Süt-Kent, atestat de geografii secolului al X-lea.

mesajul la structura propriului auditoriu, bucurându-se de infinit mai multă popularitate decât teologii. Cel mai elocvent exemplu în acest sens este furnizat de ordinul *Yesevîlik*, fondat de Ahmed Yesevî, originar din Turkestānul occidental, care a jucat un rol determinant în islamizarea triburilor de la nord de Jayhūn, fără a insista în mod deosebit asupra dislocării tradiţiilor şi a elementelor religiei lor primare – fapt care i-a sporit considerabil audienţa şi forţa de penetraţie.

Procesul de islamizare a continuat şi după stabilirea turcmenilor în Anatolia – în proporţii mai reduse, însă –, încheindu-se, în linii mari, prin secolul al XIV-lea. Turcmenii au devenit principalul vârf de lance al statului selgiukid, contribuind – prin ardoarea lor războinică, ce îmbina străvechiul ideal de vitejie al cavalerului turc (*alp*) cu aspiraţiile expansioniste ale islamului, a căror supremă formă de manifestare era războiul sfânt (*jihād*) –, la extinderea noului imperiu şi, prin intermediul vocaţiei asumate de acesta, la răspândirea islamului sunnit.

În virtutea fluidităţii tipice nomadului – trăsătură pe care au conservat-o în mare măsură şi care i-a determinat, în numeroase cazuri, să adopte un stil de viaţă puternic marcat de transhumanţă, de deplasări sezoniere[18] –, aceste grupuri nu s-au "aşezat" niciodată complet în noua credinţă, i-au acceptat cu greu limitele structurale, percepute ca mutilante, s-au azvârlit adeseori orbeşte, sinucigaş, în răzvrătiri fără sorţi de izbândă, marcate, toate de o profundă neliniştе existenţială. Aparent, la originea tuturor mişcărilor şi revoltelor cu substrat socio-religios care s-au

[18] A se vedea, de pildă, cazul aşa-numiţilor *yörük* (< *yörümek/yürümek*, "a merge, a păşi" – populaţie nomadă sau, uneori, seminomadă din Anatolia contemporană, despre care unii cercetători susţin că ar fi descendenta unui vechi trib turcic, cu acelaşi nume.

succedat cu remarcabilă regularitate în Anatolia, din secolul al XIII-lea, şi al căror semnal l-a constituit ampla mişcare condusă de Bâbâ Ilyâs, se afla dezacordul acestui segment de populaţie faţă de anumite aspecte ale politicii promovate de statul selgiukid şi, ulterior, de cel otoman, faţă de locul insignifiant care-i fusese rezervat, după exploatarea intensă şi, în mare măsură, lipsită de scrupule a resurselor sale umane. Nemulţumirile, în anumite epoci, proveneau şi din sentimentul acut al dezrădăcinării, al pierderii sensului propriei identităţi, sub presiunea valorilor specifice civilizaţiei islamice. Exista, însă, în formă difuză, şi amprenta inconfundabilă a originilor, eterna chemare a nomadului, a cărui viaţă era, cândva, ritmată doar de tropotul monoton al calului şi care se afla pretutindeni faţă în faţă cu cerul, cu Dumnezeul său, într-o relaţie directă, bazată nu atât pe teamă, cât pe recunoştinţă şi afectivitate. Iar dacă viaţa religioasă a societăţilor islamice sedentare se desfăşura în jurul moscheilor (repere esenţiale în procesul de fixare, de stabilizare a respectivelor comunităţi, chemate în acest fel să participe la rugăciunea comună de vineri), viaţa religioasă a nomadului sau semi-nomadului, adesea islamizat în mod superficial, se concentra îndeosebi asupra cultului anumitor personalităţi (cu predilecţie, Muḥammad şi familia sa), care marcaseră istoria islamului – adevărate "temple vii" în inima credinciosului. Astfel se explică faptul că tipul de experienţă religioasă specific nomadului islamizat nu se suprapunea întru totul peste cel propriu societăţilor sedentare.

În ciuda acestor diferenţieri, existau elemente esenţiale, durabile, care determinau ataşamentul pasionat, aproape deconcertant al acestor populaţii faţă de religia revelată, în secolul al VII-lea, profetului meccan. Elemente infinitezimale, greu de numit, căci a le numi nu înseamnă, în

acest caz, a le aduce în lume, a le face să existe, ci a substitui un semn de întrebare printr-un altul, ce se autoreproduce la infinit. Domeniul conjecturilor, în care suntem nevoiți să ne cantonăm, este, de fapt, o recunoaștere a neputinței noastre fundamentale de a înțelege natura profundă, intimă a unor asemenea procese.

Misterul comunităților care și-au abandonat propria orbită de evoluție istorică și, o dată cu ea, modul specific de receptare a sacrului, spre a se lansa într-o aventură cu consecințe greu previzibile pe termen lung, este, în fond, propriul nostru mister –misterul apostaziilor și inițierilor repetate care au marcat relația esențială a omului cu Dumnezeu, al abjurărilor care s-au dorit tot atâtea expurgări, al pașilor orbi prin aparențe labirintice.

În ce măsură ar fi putut complexul originar de credință al Turcilor Celești să evolueze către o formă particulară de monoteism, capabilă să singularizeze lumea turcică în ansamblul ei și să se transforme într-un revelator al spiritualității sale specifice? În ce măsură comunitățile sau popoarele deviate de la propria traiectorie sunt capabile să revină asupra propriilor pași, să se autorecupereze și care ar putea fi formele, explicite sau camuflate, ale acestei recuperări? Există, oare, o dimensiune spirituală excepțională cu care sunt înzestrate anumite colectivități, sau există doar momente (istoric determinate) de grație colectivă, aparent aleatorii? De ce nu au izbutit populațiile turcice să-și circumscrie propriul univers spiritual, de vreme ce conceptul de monoteism nu le era străin? Lipsa unui profet sau a Cărții, în ordine divină, să fi fost, oare, decisivă în această privință?

Conservarea vechiului teonim turco-mongol (care, fapt grăitor, continuă să fie utilizat și astăzi în anumite zone, în paralel cu cel arab) le-a oferit, poate, sentimentul reconfortant că nu-și abandonează, de fapt,

crezul, că islamul nu este decât o prelungire a acestuia, o deplasare de accent într-o credinţă fundamental eternă. De altfel, ideea abandonării totale a unei religii, a unei forme de credinţă se dovedeşte iluzorie; este evident că, aşa cum s-a întâmplat şi în Europa după creştinare, supravieţuiesc întotdeauna mituri şi rituri cu obârşii ancestrale, care sfârşesc prin a se adapta şi a împrumuta coloratura noii religii, nereprezentând altceva decât ipostaze fundamentale ale unui tip determinat de experienţă.

Este cert însă că, aşa cum remarcam anterior, islamul a contribuit la sedentarizarea mai rapidă a unor grupuri oğuze şi, ca o consecinţă imediată a modificării coordonatelor lor existenţiale, la apariţia unor diferenţe sensibile în modul de raportare la aspectele rituale ale islamului. Comunităţile stabile, îndeosebi cele citadine, aveau să dovedească un ataşament deosebit faţă de sunnism – doctrina oficială a statului, atât în timpul dinastiei selgiukide, cât şi în timpul celei otomane –, în vreme ce comunităţile nomade sau seminomade din Anatolia urmau să fie expuse unor influenţe multiple, venind îndeosebi dinspre şiism – mult timp, armă politică redutabilă în mâna şahilor safavizi, rivali ai sultanilor otomani.

Mai greu de apreciat este ce anume a determinat convertirea voluntară la islam a anumitor populaţii turcice. Faptul că acestea ajunseseră treptat la conceptul de monoteism poate constitui, în sine, un reper important, care priveşte, însă, mai curând retortele profunde ale fiinţei umane, şi mai puţin considerentele imediate pe care s-a clădit istoria faptică. S-ar mai putea argumenta că, neavând un sistem religios bine articulat, coerent, turcii au renunţat cu mai mare uşurinţă la elementele religiei lor primare pentru a se plasa, deliberat sau nu, pe alte coordonate, care le-ar fi permis să coaguleze mai uşor, să pună stavilă

tendințelor centrifuge, de care trecutul lor era profund marcat.

Ibrahim Kafesoğlu (1976b, pp. 762, 764) releva tipul de suveranitate charismatică specific vechilor imperii turcice, alături de credința în transmiterea ereditară a charismei[19]. Suveranul își exercita, așadar, prerogativele în numele lui Dumnezeu, era reprezentantul său pe pământ: *Babam Kağan ile anam Hatun Tanrı tahta oturttu*, "[Dumnezeu] i-a așezat pe tron pe tatăl meu, suveranul, și pe mama mea, doamna"; *Tanrı irade ettiği için, Kut'um olduğu için, Kağan oldum*, "Pentru că a dorit-o Dumnezeu, pentru că posed charisma, am devenit suveran"; statul însuși era "celest" (*Gök-Türk Hâkanlığı*).

În lumina unei asemenea concepții, ideea de profet, de trimis al lui Dumnezeu, pe care o întrupa Muḥammad, le era generic familiară acestor populații, în ochii cărora autoritatea sa spirituală decurgea tocmai din calitatea de beneficiar al charismei. Pe de altă parte, atașamentul față de Muḥammad și familia sa – atașament dus uneori până la fanatismul uitării de sine –, evocă relația afectivă care îi unea, uneori, pe suveranii turci și pe supușii lor; nu este de neglijat, într-un asemenea context, faptul că motivul major de insatisfacție clamat de triburile turcmene, care avea să conducă, în timp, la clivaje majore între puterea centrală și grupurile periferice din Anatolia, fusese tocmai îndepărtarea sau ignorarea lor de către membrii dinastiei selgiukide.

Adoptându-l pe Muḥammad, turcii din perioada timpurie n-au ezitat

---

[19] Au fost nenumărate cazurile în care luptele pentru succesiunea la tron rămânând nedecise în favoarea unuia sau altuia dintre pretendenți, se ajungea, în cele din urmă, la divizarea statului în două sau mai multe părți, ce deveneau nucleul unor formațiuni statale independente.

să-l desemneze prin vechi termeni de origine turcică, precum *savcı, yalavaç, yolcu, tildem*, cu sensul de "profet". Cuvântul *yalavaç* apare, de pildă, în inscripţiile de pe Orhon (secolul al VIII-lea), având sensul de "sol, ambasador", spre a fi vehiculat ulterior, în etapa anatoliană, cu înţelesul de "profet, trimis al Domnului" (secolele XIV-XV). La turcii din secolul al XI-lea, formele *sav, savçı, savcı*, având semnificaţia de "vestitor", erau larg răspândite în toate mediile culturale. În prezent, termenul de *yal(a)vaç* subzistă doar în zonele în care vechea cultură turcică şi-a menţinut capacitatea de penetrare, precum Elbistanul (zona Maraş, din sud-estul Turciei), unde este utilizat cu sensul de "protector, ajutor" (Ögel, 1988, pp. 747-751).

Enunţuri de genul *Üze Kök Tängri asra yağız yir kılındıkta ikin ara kişi oğli kılınmış*, "Când au fost zămislite – deasupra, cerul albastru, iar dedesupt, pământul –, între cele două a fost zămislit fiul omului", subliniază, pe de altă parte, ideea de ordine divină. Dreptul de suveranitate, la fel ca şi charisma (*kut*) posedată de suveran îşi au originea în acest scenariu divin; potrivit aceluiaşi criteriu, cerul ("cerul albastru") este "locul lui Dumnezeu", în vreme ce pământul îi revine "fiului omului". Dumnezeu îşi manifestă prezenţa prin zămislire (*Tanrı*, din inscripţiile orhono-ieniseice este, în mod evident, un Dumnezeu creator), iar creaţia implică dinamism, mişcare, de la zero, sau de la difuzul imperceptibil către formă. Prin urmare, "fiul omului" este, la rândul său, dator să evolueze, să creeze, să imprime lumii ordinea hărăzită de Dumnezeu.

Inutil să mai spunem că această idee (sau, mai degrabă, instinct) de "mişcare către ceva" nu le era nici pe departe străină comunităţilor

turcice; extrem de vitale, mândre și independente[20], animate de o neliniște aproape structurală, ele se plasau în rândul acelor popoare menite nu să suporte, ci să facă ele însele istoria. Este posibil ca deja invocata coincidență între vechile idealuri de vitejie ce răzbat din epopeile turcice anteislamice și idealul războiului sfânt (*jihād*) din mediile islamice (ambele, utilizate cu remarcabilă abilitate politică de suverani de-a lungul timpului) să fi favorizat și ea perpetuarea unor repere comportamentale socotite esențiale. Cuvintele lui Mahmût din Kâşgar, care fac aluzie la oastea turcilor ca la o "oaste a lui Dumnezeu"[21], sugerează ideea de seminție aleasă și, implicit, un anume sentiment de superioritate în raport cu popoarele din jur. Aceeași remarcă este de natură să nuanțeze, o dată în plus, expresia *Türk Tängrisi*, "Dumnezeul turc", "Dumnezeul turcilor". Călăreț neîntrecut, mereu în șa, suspendat între cer și pământ, turcul contemplă lumea de pe spinarea armăsarului și încearcă simțământul triumfal al unui ascendent fără echivoc asupra ei; grație calului, dezolantele spații ale stepei pot fi învinse, iar popoarele ostile, îngenuncheate. Ales al lui Tanrı, oșteanul turc va deveni astfel, aproape pe nesimțite, și alesul lui *Allāh*, a cărui revelație și-o asumă cu aceeași fervoare.

Destul de numeroase sunt și tradițiile profetice (*ḥadīṯ*) – adeseori, apocrife – care cuprind referiri exprese la turci și care, satisfăcând un

---

[20] Ibrahim Kafesoğlu (1976 b, pp. 757-758) constată, de pildă, că identificarea "patriei" cu teritoriul stăpânit vremelnic ori pe cuprinsul căruia puteau beneficia de o independență deplină a avut un rol covârșitor în procesul de modelare a istoriei acestor populații.

[21] Să nu uităm că și Attila (cca. 406-453), vestitul rege al hunilor europeni, era supranumit "biciul lui Dumnezeu".

orgoliu naţional exacerbat, dar şi mânuite cu abilitate, şi-au avut partea lor de contribuţie la islamizarea unor grupuri turcice. Din cuprinsul unor asemenea scrieri se desprinde, cu predilecţie, ideea că Profetul ar fi atras de timpuriu atenţia asupra calităţilor războinice ale turcilor şi asupra rolului de prim ordin pe care urma să-l joace această etnie în istoria islamului.

Dintr-o altă perspectivă, ascensiunea nocturnă a lui Muḥammad (*mi'rāj*) evoca, probabil, ascensiunile celeste ale şamanilor, accesul lor privilegiat la transcendent. Rıza Kardaş (1976, p. 1407) remarcă marea asemănare tipologică dintre sfinţii musulmani şi dervişii sufiţi, pe de o parte, şi vechii *ozan* şi *kam* din zonele turcice, pe de altă parte; aspectului heterodox al credinţei nomazilor, analogiilor involuntare pe care le deşteptau cele două categorii de spirituali evocate mai sus li se datorează, probabil, şi faptul că modificările survenite în sistemul complex de credinţe care guverna viaţa spirituală a acestor populaţii nu au fost resimţite la modul dramatic, ca pierderi irecuperabile.

Dublul sens al vechiului cuvânt turcic *kertme* – "jurământ", dar şi "credinţă religioasă" (Ögel, 1988, p. 724) –, este cât se poate de grăitor în acest context. Cele două semnificaţii, trădând o evidentă înlănţuire logică, reliefează, de fapt, un anumit mod de gândire şi trimit la una din dogmele fundamentale ale religiei islamice: "pactul primordial" dintre Dumnezeu şi sufletele umane preexistente în cer, pact care nu reprezenta altceva decât un jurământ de credinţă şi supunere perpetuă.

În fine, în perioada de evoluţie explozivă a islamului nu pot fi ignorate nici cauzele ori interesele economice, care determinau, îndeosebi în perioadele de criză, convertirea unor grupuri din ce în ce mai masive la noua religie revelată. Se poate presupune, de pildă, că o structură

organizatorică ce se bucura de o audiență socială deosebită, propunându-și, între altele, integrarea cât mai rapidă a colonilor anatolieni în viața cetății, precum *Âhîlik* (ale cărui baze fuseseră puse la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea) contribuise în mod esențial nu numai la sedentarizarea unor grupuri turcmene, ci și la formarea lor în spiritul religiei islamice; se știe că, în cadrul conclavurilor desfășurate în fiecare seară, în propriile așezăminte (tr. *zâviye*), *Âhî*-ii recitau în mod curent *Coranul*, lecturau tradiții profetice, vieți ale sfinților islamici (tr. *velâyetnâme/vilâyetnâme* sau *manâkabnâme*), alte scrieri cu conținut sapiențial sau moral-religios și audiau expuneri prezentate de eminenți eruditi ai vremii, în fruntea cărora se situau, desigur, profesorii de la școlile coranice, predicatori, adepți ai sufismului.

Invazia mongolă urma nu numai să modifice aspectul predominant turcic al Asiei Centrale, dând naștere unor noi popoare (precum uzbecii, kazahii, karakalpacii), ci și să conducă la modificarea fizionomiei lumii islamice în ansamblul ei, dislocând din temelii vechea ordine, distrugând repere esențiale ale culturii și civilizației acesteia.

Turcii urmau să joace, mult timp, un rol de frunte în civilizația care se închega treptat pe ruinele vechii lumi, contribuind în mod activ la răspândirea și consolidarea islamului, menținându-i mereu viu spiritul și, în ultimă instanță, salvând prin focul sabiei religia predicată de Muḥammad. Mai mult, urmând tendința realistă, pragmatică ce le-a călăuzit întotdeauna pașii, ei au contribuit, de-a lungul timpului, la sporirea flexibilității acestei religii, au izbutit să găsească formule de adaptare la dinamica socială asigurându-i, o dată în plus, supraviețuirea și expansiunea.

PARTICULARITĂŢILE LITERATURII TURCE DE INSPIRAŢIE SUFITĂ

1. *Genuri şi specii predilecte*

Secolele VI-VI h./XII-XIII se remarcă printr-o înflorire fără precedent a diverselor forme de heterodoxie islamică stimulate, fără îndoială, de multiplele convergenţe şi conexiuni culturale prilejuite de amplele mişcări de populaţii ce se înregistrau în întreaga Asie: "Această înflorire a fost poate cauzată de unificarea, sub mongoli, a Chinei de nord şi a Turkestānului oriental, care urma să rămână predominant buddhist până în secolul al XV-lea, cu zonele islamice din Turkestānul occidental, din Ḫurāsān şi din Orientul Apropiat. Temür Küregen (Tīmūr, în forma persană) şi fiii săi aveau să reunească, în cele din urmă, cele două zone ale Turkestānului în islam, fără a înlătura, însă, în întregime aporturile heterodoxe. Trebuie să citām, de asemenea, ca factori de sincretism, curentele ideologice ai căror purtători au fost *baqšī*-ii/ *baḫšī*-ii, islamizaţi mai târziu, care au fost iniţial *qam*-i sau preoţi buddhişti (aceştia din urmă, experţi în istoriografie, arhitectură şi iconografie canonice), invitaţi de prinţii mongoli care domneau pe meleagurile islamice. *Baḫšī*-ii buddhişti, turci şi de alte naţii, au introdus în cultura turco-islamică noi aporturi din Asia orientală şi septentrională, transpunându-le uneori de aşa manieră încât să elaboreze un nou sincretism" (Esin, 1985, p. 17).

Aceste forme noi, adeseori hibride, de manifestare a sentimentului religios, care oglindeau eforturile de adaptare, de osmoză spirituală ale

unor colectivități din ce în ce mai eterogene sub aspect etnic și cultural, urmau să-și găsească expresia într-o literatură specifică, ce avea să impună genuri inedite sau să confere accente particulare genurilor deja existente.

Evoluții asemănătoare celor din Asia Centrală se constată și în Asia Mică, unde ritmul de multiplicare al mișcărilor heterodoxe se intensifică simțitor după declanșarea invaziilor mongole; acestea vor antrena, printre altele, o reconfigurare culturală semnificativă a spațiului amintit, o relaxare a formelor de control exercitate de structurile statale seldjukide (aflate, de altfel, în plin proces de disoluție), precum și multiple contacte între tipuri de religiozitate extrem de diverse sub aspectul originilor, al gradului de complexitate, al formelor de manifestare și, nu în ultimul rând, al formulei existențiale propuse.

Efervescența socială și culturală a comunităților turcofone stabilite în Asia Mică a fost, de asemenea, stimulată de afluența din ce în ce mai mare a triburilor turcmene către Anatolia, amplificată sensibil după bătălia de la Manzikert (Malazgört), din anul 1071[1], și periodic alimentată de mișcările sezoniere de populații din stepele asiatice, ale căror zone tradiționale de transhumanță se vor extinde din ce în ce mai mult către sud; aceste migrații masive vor atinge punctul culminant în perioada marilor invazii mongole din secolul al XIII-lea, precum și în cea imediat posterioară acestora.

---

[1] Ne referim de bătălia din 19 august 1071, în cursul căreia suveranul selgiukid Alp Arslan (1063-1072) l-a învins și capturat pe suveranul bizantin Romanus IV Diogenes (m. 1071), eliberat ulterior în schimbul unei răscumpărări, însă detronat; această bătălie a consfințit cucerirea Armeniei de către turcii selgiukizi și extinderea dominației lor în Asia Mică.

Grupurile turcofone implicate în aceste mişcări – constituite majoritar din clanuri şi triburi turcmene nomade ori semi-nomade – fuseseră adeseori contactate de misionari musulmani implicaţi în activitatea de prozelitism din Asia Centrală, însuşindu-şi, eventual formal şi în variante aproximative, principiile fundamentale ale islamului, însă menţinându-se, în materie de experienţă religioasă, mai degrabă în limitele ritualismului preislamic, puternic marcat de credinţele animiste şi de practicile şamanice. Formulele de cult hibride, recuperarea voalată a diverselor forme de religiozitate arhaică, atât de caracteristice ecuaţiei identitare a acestor populaţii, se reflectă cu fidelitate în literatura pe care o vor genera sau în literatura care le era destinată; prin forţa lucrurilor, aceasta oglindeşte sistemul de valori la care se raportează ele.

a. *Tratatele de sufism şi cărţile de învăţătură*

Dincolo de diversitatea orientărilor sale, sufismul anatolian de expresie turcofonă, net dominat de manifestările caracteristice religiozităţii populare, s-a vădit mai puţin tentat de construcţia teoretică, de abstracţiune ori de speculaţia metafizică, ceea ce şi explică numărul relativ restrâns de tratate de sufism redactate în mediile sale predilecte. Elaborările teoretice de amplă respiraţie ori imnurile pur speculative se plasează, prin urmare, la un nivel modest, iar literatura catehetică impresionează mai ales prin patosul expresiei şi mai puţin prin subtilitatea argumentaţiei, exceptând, desigur, câteva cazuri notabile, pe care le vom semnala la momentul oportun.

Această trăsătură a fost alimentată, pe de o parte, de slaba dezvoltare a culturii scrise la nivelul comunităților turcofone[2], iar pe de altă parte de faptul că sufismul reprezintă mai degrabă o formă de experiență personală, de sondare a limitelor ființei umane printr-un tip de trăire extatică greu de redat la nivel discursiv, și în mult mai mică măsură un sistem unitar, bine articulat, cu o armătură conceptuală bine cristalizată, favorizând prezentarea liniară, esențial coerentă.

El ar putea fi definit mai degrabă ca un sistem deschis, care se construiește și se nuanțează neîncetat, prin aporturi dintre cele mai diverse, căruia varietatea îi este intrinsecă – un sistem care admite cele mai diverse conjuncții între meditație și ritualism, recunoscând și cultivând individualitatea, de vreme ce exponenții săi afirmă necontenit că "există tot atâtea căi, câți pelerini". Totuși, nu putem omite faptul că proliferarea uneori delirantă a sufismului popular a condus, în timp, la o regretabilă ruptură între nivelul oarecum eterat, pur speculativ al meditației cu substrat metafizic și cel prolix, compozit al manifestărilor

---

[2] Suspiciunea față de cultura scrisă era încă foarte puternică în aceste medii, edificate pe armătura vechilor tradiții, transmise prin procesul de enculturație și sprijinindu-se pe limbă, rituri, convenții sociale. Într-o societate a interdependențelor multiple, cultura scrisă era percepută mai degrabă ca izolaționistă, în vreme ce cultura orală dobândea conotații participative, comunitare: "Tiparul dă simțământul unei închideri, senzația că ceea ce se află într-un text este în formă definitivă, că a atins un stadiu de desăvârșire. Această senzație își lasă amprenta asupra creațiilor literare și asupra activității de interpretare analitică și filosofică. Mai înainte de tipar, scrisul însuși a provocat senzația unei închideri a gândirii. Prin izolarea gândirii pe o suprafață scrisă, detașată de orice interlocutor, dând astfel autonomie exprimării și făcând-o indiferentă în fața atacurilor, scrisul înfățișează exprimarea și gândirea ca neimplicate în altceva, oarecum sieși suficiente, complete" (Ong, 1986, p. 293).

rituale, distrugând echilibrul indispensabil al celor două planuri şi conducând, finalmente, la eclectism de proastă factură, la degradarea din ce în ce mai pronunţată a vieţii religioase în cadrul confreriilor care patronau viaţa spirituală a comunităţilor la care ne referim.

Tratatele de sufism răspundeau unor necesităţi de ordin iniţiatic ori didactic, redactarea lor fiind asumată de persoane care beneficiau de un oarecare ascendent spiritual, dar şi de o pregătire superioară celorlalţi. Având mai ales scop propedeutic, ele optau pentru o limbă simplă, lipsită de preţiozităţi ori artificii retorice greoaie, şi recurgeau adeseori, în scopul clarificării anumitor concepte, la parabole, alegorii ori la diverse simboluri şi asocieri simbolice, inspirate, în mod obişnuit, de literatura sufită arabă şi persană, dar şi de tradiţia în al cărei spirit se formaseră destinatarii lor.

Formal vorbind, ele nu se înscriau într-un tipar anume, putând fi concepute în versuri (situaţie în care se prezentau mai ales sub forma unui *mesnevî*), în proză sau în proză şi versuri alternante. Exemplare sunt, din acest punct de vedere, tratate precum *Risâletü'-Nushiyye*, "Cartea poveţelor", de Yûnus Emre (1307) sau *Budalânâme*, "Cartea dervişului [rătăcitor]", de Kaygusûz Abdâl (sfârşitul secolului al XV-lea). Finalitatea lor didactică este vădită şi de tonul cu tentă moralizatoare asumat de autori; aceştia oscilează, în mod, probabil, deliberat, între un autoritarism marcat de pecetea celor mai variate interdicţii, deloc surprinzătoare în epocă, şi iniţierea calmă, blajină, menită să-l capteze pe cititor şi, totodată, să-i impună un anumit tip de percepţie asupra rolului asumat de maestrul spiritual.

b. *Lirica de tip devoţional*

Intenţionalitatea propagandistică sau catehetică destul de transparentă care animă poemele cu tentă devoţională, evidenta lor încărcătură misionară se asociază cu un cert efort de adaptare (lexicală, culturală) la nivelul destinatarilor predilecţi ai mesajului – efort care transpare cu limpezime din textele de tip devoţional cunoscute la ora actuală. Acest tip de adaptare la cerinţele şi capacitatea de receptare ale unui auditoriu extrem de eterogen sub raportul referinţelor, mentalităţilor şi practicilor culturale va contribui, probabil, el însuşi la vehicularea unor teme şi motive preislamice, cu puternice conotaţii locale, tribale etc., a căror recuperare, repetare şi tolerare le va conferi o aură de indiscutabilă legitimitate printre proaspeţii aderenţi la islam. Tradiţia epigonismului, manierismul din ce în ce mai pronunţat vor potenţa, la rândul lor, perpetuarea şi consolidarea unor astfel de elemente – inocente, perfect operante din punctul de vedere al receptorilor, însă suspecte, profund vinovate, dacă nu chiar periculoase pentru susţinătorii intransigenţi ai ortodoxiei islamice, care le socoteau, pe bună dreptate, străine sistemului lor de referinţă[3]. În mod deloc paradoxal, atitudinea defensivă,

[3] "Atunci când cultura se îmbină cu propaganda, şi acesta este cazul dezvoltării creştinismului medieval, în cadrul căruia trebuie să converteşti şi să educi pentru a converti, este evident că atelierele de creaţie culturală situate la nivelurile superioare ale edificiului social, în vetrele de avangardă ale corpului ecleziastic, dar care lucrau deliberat spre folosul poporului, au acceptat voit tendinţe difuze, scheme, imagini mentale răspândite pe nivelurile de cultură inferioare, şi aceasta pentru a le domestici, a le încorpora în construcţiile lor propagandistice şi pentru ca această propagandă,

"închiderea", rigidizarea acestora din urmă în tradiţia fondatoare a începuturilor va alimenta "deschiderea" celorlalţi, pentru care aceeaşi tradiţie îşi vădea validitatea doar în măsura în care rămânea mereu vie, proaspătă, dinamică şi, mai ales, pregătită să răspundă provocărilor permanente ale realităţii.

Principala resursă a literaturii devoţionale anatoliene o reprezintă imnurile religioase desemnate, la nivelul diverselor comunităţi congregaţionale, prin termenii *nefes* sau *ilâhî*. Larga răspândire a acestora, perceperea lor ca parte componentă a spiritualităţii populare, distinctă de cultura cosmopolită a elitelor confirmă, o dată în plus, miza preponderent populară a sufismului de expresie turcă, în contrast cu tradiţiile persană şi arabă, care cultivau mai degrabă un sufism rafinat, de esenţă intelectuală, cu sugestii livreşti destul de transparente. Potrivit istoricului turc Ahmet Yaşar Ocak (1995, p. 61), de pildă, multe dintre aceste imnuri religioase, îndeosebi cele din perioada timpurie, erau profund influenţate de ideologia *Kalenderî*; exegetul apreciază că, fără a exagera, poezia asociată, de pildă, cercurilor *Bektâşî* (extrem de răspândită în spaţiul otoman) poate fi definită, cel puţin până la sfârşitul secolului al XVII-lea – aşadar, până în perioada târzie –, şi ca o poezie *Kalenderî*. Multe asemenea creaţii, transmise vreme de secole pe cale orală, fuseseră *ab initio* destinate unui scop liturgic şi erau în mod curent interpretate cu acompaniament instrumental.

Literatura de acest gen a cunoscut puţine modificări de-a lungul timpului –fapt explicabil prin imobilismul, prin caracterul închis şi destul

---

înveşmântată în trăsături familiare, să poată mai uşor pătrunde în mase" (Duby, 1986, pp. 223-224).

de static al societății rurale, în care era cultivată cu predilecție. Pe de altă parte, influența sa asupra literaturii moderne este, în mod evident, mult mai pronunțată decât influența exercitată de literatura cultă otomană – fapt explicabil nu numai prin faptul că aceasta din urmă apela, spre a se exprima, la limba turco-osmană, inaccesibilă cititorului turc modern, ci și prin formula estetică desuetă ce o caracteriza.

Scopul, în mare măsură utilitar, căruia îi erau destinate astfel de poeme justifică prevalența conținutului asupra formei, simplitatea uneori extremă a acesteia din urmă, ca și neglijențele frecvent constatate în manipularea ritmului și a rimei.

Continuitatea acestei orientări este asigurată astăzi de poezia așa-numiților *âşık* (litt. "îndrăgostit") – rapsozi itineranți, care-și interpretează poemele cu acompaniament de *sâz*[4], apelând la genuri specifice precum *koşma*, *güzelleme*, *destân* și la o metrică cu dominantă silabică; tradiția acestui gen poetic persistă încă în zonele rurale și suburbane din Anatolia contemporană, tematica ei fiind inspirată nu numai de dragostea profană, de natură, de evenimentele vieții cotidiene, ci și de frământările politice care și-au pus permanent amprenta asupra relațiilor dintre puterea centrală și diversele grupuri marginale. Printre reprezentanții cei mai de seamă ai acestei direcții se numără Karacaoğlan (1604-1679), poet al dragostei și al transhumanței sezoniere, profund atașat de natură, căreia îi consacră

[4] Denumire generică atribuită instrumentelor cu coarde utilizate de populațiile turcice încă din perioada petrecută în spațiul originar din Asia Centrală; în cazul acompaniamentului care însoțea dansurile mistice ale congregațiilor religioase se utiliza, de obicei, varianta de *sâz* numită *bağlama*. *Sâz*-ul, cu variantele sale, este frecvent pomenit în vechi epopei turcice, precum *Dede Korkut Kitabı*

versuri de un pronunţat lirism, şi Dadaloğlu (sec. al XIX-lea), poet al revoltei, apărător consecvent al comunităţilor nomade supuse sedentarizării forţate de către autorităţile otomane.

c. *Literatura de tip hagiografic*

Literatura de tip hagiografic[5] a cunoscut o largă răspândire în cele mai diverse pături ale societăţii anatoliene –selgiukide şi, apoi, otomane –, bucurându-se, totuşi, de o mai nuanţată apreciere în mediile umile, cărora li se adresa cu predilecţie; apelând la un inventar imagistic şi la un vocabular care-i erau, sau despre care se presupunea că-i erau familiare acestui auditoriu, literatura epică, cu diversele sale specii şi subspecii, constituia, de altfel, în perimetrul geografic la care ne referim – îndeosebi, Anatolia centrală şi orientală –, principala formă de propagandă sufită adresată maselor turcofone ignorante.

Proliferarea acestui tip de literatură, care îşi are corespondentul în toate tradiţiile religioase şi care rămâne încă de mare actualitate în anumite arii culturale oglindeşte, într-o oarecare măsură, amploarea răspândirii diverselor tendinţe ale misticismului islamic de factură populară, căruia îi este circumscrisă, cu predilecţie, credinţa în sfinţi şi în

---

[5] Julian Baldick (1993, pp. 224-226) preferă termenului de "hagiografie" pe cel de "biografie sufită", spre a marca diferenţa dintre acest gen şi hagiografiile creştine, profund îndatorate spiritului *Evangheliilor*. Exegetul consideră chiar că, în cazul expres al biografiei sfinţilor musulmani, termenul generic cel mai adecvat, reflectând esenţa sufismului, ar putea fi cel de "hierografie", în sensul de "a scrie despre puterea lui Dumnezeu de a spori viaţa" sau, eventual, de "makarografie", în sensul de "a scrie despre cei binecuvântaţi".

miracole şi care apelează adeseori la modalitatea artistică amintită spre a-şi sintetiza mesajul.

Desemnată prin termenii *vilâyetnâme* (cu varianta *velâyetnâme*)[6] şi *menkabe*[7], literatura la care ne referim era investită, prin urmare, cu o

---

[6] Vocabula *vilâyetnâme* (< ar. *wilāyat*) îmbracă, în limba turcă, mai multe accepţiuni: "provincie guvernată de un *vali*"; "ţinut natal, meleag natal, loc de baştină"; (livr.) "sfinţenie, caracter sfânt, sacru"; "protecţie şi calitate de protector, ajutor şi calitate de ajutor"; "calitate de guvernator sau de conducător"; "suveranitate, conducere"; "legătură strânsă cu o altă persoană, întemeiată pe dragoste şi/sau prietenie"; (livr.) "prietenie"; (livr.) "tutelă, supraveghere"; (livr.) "apropiere spirituală, intimitate spirituală cu Dumnezeu". În limba arabă, cuvântul amintit provine din aceeaşi rădăcină cu *walī* – în turcă, *velî* –, cuvânt prin care sunt desemnaţi, în mod curent, "sfinţii" în mediile islamice şi care are, la rândul său, mai multe accepţiuni: "protector, paznic, păzitor"; "prieten al lui Dumnezeu", "sfânt"; (livr.) "tovarăş, însoţitor al lui Dumnezeu"; (livr.) "relaţie foarte apropiată, relaţie strânsă"; "stăpân, suveran"; (livr.) "apropiat, contiguu". Termenul de *walī* – sau, mai bine spus, corespondentul său fonetic din limba turcă, *velî* – este de multe ori substituit, în literatura mistică anatoliană, prin sinonimul său turcesc – *dost*, "prieten" –, care dobândeşte, în subsidiar, acelaşi sens de "prieten apropiat/intim al lui Dumnezeu"; de aici, şi conotaţia de sfânt.

[7] Vocabula *menkabe* (cu varianta fonetică *menkabe* şi pluralul neregulat *menâkıb*), tot de origine arabă, desemna, în mod obişnuit, o legendă, o naraţiune, o istorisire cu substrat eroic. Faptul că genurile hagiografic, respectiv eroic erau concepute ca solidare sugerează, neîndoios, că vieţile legendare ale sfinţilor (ce cunosc o circulaţie universală, regăsindu-se în toate tradiţiile religioase şi purtând amprenta aceleiaşi forme de religiozitate populară – percepută de unii exegeţi ca degradată, decăzută din statutul său de discurs primordial, metafizic) erau, de fapt, la origine, strâns înrudite, dacă nu chiar derivate din eposurile eroice şi că, pe de altă parte, cultul sfinţilor îşi are rădăcinile în formule rituale anterioare, îndeosebi din cultul eroilor sau al martirilor, de care se leagă şi cultul relicvelor, pelerinajele pioase la mormintele

finalitate similară celei atribuite literaturii de tip devoţional, răspunzând necesităţilor spirituale ale unei populaţii încă puternic marcate de reperele stilului de viaţă arhaic, de nomadismul ancestral, de imaginarul circumscris ori derivat din acest mod de viaţă. Legătura primitivă între povestire, cântec şi actul religios continua ea însăşi să rămână extrem de vie în aceste medii, care se confruntau cu dificultăţi reale de adaptare la noile condiţii istorice şi care, smulse brutal din matca lor tradiţională, căutau să-şi conserve datele esenţiale ale propriei identităţi culturale.

Împotrivindu-se integrării forţate în noile structuri statale (seldjukidă, otomană) la a căror întemeiere participaseră şi refuzând să-şi abandoneze complet vechiul mod de viaţă, modelat de transhumanţa periodică, în schimbul unui stil de viaţă sedentar, mai sigur, dar şi mai anodin, aceste grupuri atât de ataşate valorilor tribale, care se articulau într-o întreagă cultură, nelipsită de o anume coerenţă, păreau să intuiască pericolul aculturaţiei căruia, totuşi, nu erau în măsură să i se sustragă total. Ataşamentul lor faţă de diversele mişcări heterodoxe şi, mai ales, aderenţa colectivă la asemenea mişcări, formele sincretice, uneori paradoxale, de expresie artistică şi religioasă decurgând din asemenea opţiuni trebuie privite fără complexe şi, mai ales, prejudecăţi, ca tot atâtea formule de adaptare amendată, condiţionată, prudentă la noile realităţi istorice, de autoconservare colectivă în limitele obiective impuse de acestea.

Dintr-o asemenea perspectivă trebuie urmărit însuşi genul literar la care ne referim. Ca orice tip de literatură misionară ori de propagandă, el se autopropune destinatarului apelând la un cod accesibil, menit a-l

---

personajelor ilustre, însoţite adeseori de circumambulaţia în jurul acestora, riturile de incubaţie etc.

sensibiliza, a-l face să intre în rezonanță și exploatând anumite resorturi psihologice proprii celor cărora li se adresează. Astfel se explică predominanța ori evidenta recurență a unor teme și motive care conferă un caracter destul de unitar hagiografiilor elaborate în faza timpurie a sufismului anatolian ori celor concepute în cercuri relativ omogene sub raport ideologic.

Un exemplu clasic în acest sens este furnizat de cercurile *Bektâșî*, care se revendică, în mare măsură, de la mișcarea *Kalenderî*. Foarte prolifică, tradiția literară *Bektâșî* a creat, începând din a doua jumătate a secolului al XV-lea, o serie de *manâkıbnâme* sau, mai propriu spus, de *vilâyetnâme*, ai căror autori rămân adeseori anonimi: *Vilâyetnâme-i Hâcım Sultân*, *Vilâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*, *Menâkıb-ı Kaygusûz Bâbâ*, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultân*, *Vilâyetnâme-i Sultân Şucaud'd-Dîn*, *Vilâyetnâme-i Otmân Bâbâ*.

Studiul acestui gen de literatură, oarecum deconcertant prin particularitățile sale informale, ar putea fi facilitat de posibilele conexiuni cu alte formule similare –cu alte cuvinte, de identificarea genului proxim, reprezentat, în cazul de față, de cărțile populare și, în general, de literatura de colportaj, cu diversele ei specii și subspecii, care întrunesc o serie de trăsături tipice, comune, indiferent de zona geografică de manifestare, și a căror tematică este frapant de asemănătoare: "Există «provincii» și «arii tematice» care nu corespund provinciilor lingvistice și nici celor etnice sau culturale. Altfel spus: producția tematică populară nu depinde nici de limbă, nici de rasă, nici de civilizație" (Van Gennep, 1997, pp. 54-55).

Spre deosebire, însă, de cărțile populare, hagiografiile, cu finalitate misionară foarte limpede, erau departe de a funcționa ca o literatură

destinată mai degrabă tihnei, *otium*-ului – aşadar, ca o literatură cu pronunţat caracter de divertisment, care dobândea, adeseori, şi un discret aspect formativ, instructiv. Ea era net subordonată laturii iniţiatice, de unde şi accentele pasionale, patetice, precum şi supralicitarea aspectului moralizator.

Genul amintit, fără pretenţii ori ambiţii estetice majore, a contribuit totuşi, în mod esenţial la formarea gustului pentru literatură şi la modelarea unei conştiinţe artistice cu repere proprii chiar dacă, dată fiind intenţionalitatea sa, era destinat să satisfacă, în primul rând, exigenţe de ordin strict practic. Ca şi în spaţiul creştin, această categorie de scrieri – care, în mod deloc întâmplător, cunoştea o largă circulaţie şi se bucura de o deosebită popularitate în rândurile populaţiei rurale, precum şi ale marginalilor cu înclinaţii heterodoxe din mediul urban –, prelua adeseori teme şi motive coranice ori episoade obscure din *sunna*[8] şi din frământata istorie a islamului, conferindu-le o nouă interpretare, în acord cu viziunea particulară promovată de grup; adeseori, episoade asemănătoare până la similitudine cu acestea le erau atribuite unor personalităţi charismatice incluse în propriul panteon. Astfel se explică faptul că multe asemenea creaţii, cu caracter de vulgarizare şi, am spune, destul de modeste sub aspect artistic[9], nu par a fi altceva decât tentative de a oferi o explicaţie

---

[8] Ar. litt. "lege, cutumă, uzanţă"; termenul amintit mai sus desemnează actele asumate şi cuvintele rostite de profetul Muḥammad în diverse împrejurări.

[9] Este ceea ce remarca, de altfel, şi Roger Chartier, cu referire la un alt context, occidental, nu mai puţin relevant, însă, prin similitudine: "Tipăritura «populară» are aşadar o semnificaţie complexă: pe de o parte, ea este recuperare destinată unui nou receptor, şi sub o nouă formă, a unor texte ce aparţineau pe deplin culturii elitelor înainte de a cădea în dizgraţie dar, pe de altă parte, ea contribuie la «declasarea»

acceptabilă, coerentă asupra unor pasaje obscure ori enigmatice din textele fundamentale; prelucrarea populară urmărește, în mod evident, o mai mare apropiere de receptor, îndeosebi prin umanizarea personajelor, ceea ce explică și interesul pentru istoria și evoluția lor personală, dincolo de haloul abstract și hieratic în care sunt surprinse de textele de referință, a căror indeterminare este prompt și, uneori, abil exploatată. Imaginația și, deopotrivă, sensibilitatea populară sunt, ca de obicei, incitate și înclinate să atribuie o relevanță deosebită contextelor ambigue, rarefiate, vagi sau aspectelor care, menționate lapidar în textele pe marginea cărora se glosează, lasă suficient spațiu de manevră pentru construcția paralelă, independentă și pentru fabulație. Tăcerile, omisiunile, zonele opace, învăluite în penumbră sunt socotite vinovate – ele trezesc suspiciune și o irepresibilă nevoie de compensare, care se traduce, între altele, prin fabulație, adeseori nestăvilită, menită să umple golurile și să atenueze sentimentul de alienare al celor excluși din zonele înalte ale istoriei.

Imaginarul[10] caracteristic unei epoci sau colectivități este, în mare

---

cărților pe care le propune, care astfel devin, în ochii învățaților, lecturi nevrednice de ei, de vreme ce ele sunt proprii vulgului" (Chartier, 1997, p. 135).

[10] Potrivit lui Evelyne Patlagean, "[imaginarul] este constituit din ansamblul reprezentărilor ce se află dincolo de limita fixată de constantele experienței și de înlănțuirile de deducții pe care acestea le autorizează. Cu alte cuvinte, fiecare cultură și, deci, fiecare societate, fiecare nivel dintr-o societate complexă își are imaginarul său. În alți termeni, limita dintre real și imaginar se dovedește variabilă, în timp ce teritoriul traversat de această limită rămâne, dimpotrivă, mereu și peste tot același, de vreme ce nu este altceva decât câmpul întreg al experienței umane, de la aspectele sociale colective la cele mai intime: curiozitate față de orizonturile prea îndepărtate ale spațiului și timpului, tărâmurile de necunoscut, originea oamenilor și a națiunilor, angoasele inspirate de necunoscutul plin de neliniște din prezent și viitor; conștiința că

măsură, responsabil de modul şi de proporţiile în care se produce această construcţie paralelă. Sunt cazuri în care astfel de demersuri conduc la opere cvasi-independente, concentrate în jurul unor personaje de prea mică anvergură pentru a se confrunta cu riscul contestării. În alte situaţii însă (de pildă, în cazul cărţilor populare ce narează moartea tragică a lui Ḥusayn şi a familiei sale la Karbalā', foarte răspândite printre populaţiile turcofone cu simpatii şiite), se ajunge, practic, la interpretări particulare, interesate ale unor episoade şi evenimente din istoria islamului, interpretări care contravin versiunii oficiale majoritare şi care sunt supuse, prin urmare, unei virulente contestări; de aici, prudenţa cu care sunt difuzate şi invocate, în afara mediilor care le generează.

Se poate remarca, pe de altă parte, caracterul universal al temelor şi motivelor vehiculate, variaţiile în această privinţă fiind mai degrabă de ordinul detaliului, al culorii locale decât de ordin structural: tema obiectelor miraculoase; levitaţia obiectelor sau a personajelor; masa/faţa de masă, vasul sau sacul cu bani care nu se isprăvesc niciodată; înmulţirea unor cantităţi sau obiecte; diverse tipuri de metamorfoze etc.: "Tema obiectelor fermecate nu aparţine propriu-zis nici unei provincii tematice, deoarece ea corespunde unei faze determinate a dezvoltării ştiinţifice şi culturale, mentale şi tehnice a umanităţii. Acest stadiu poate coexista şi coexistă într-adevăr cu altele; el se menţine, de preferinţă, la unii indivizi sau la unele grupuri mai puţin evoluate, de exemplu mai degrabă în munţi

---

existenţa îşi asociază trupul, atenţia acordată mişcărilor involuntare ale sufletului; sunetele armonice ale dorinţei şi ale represiunii ei; constrângerea socială generatoare a punerilor în scenă inspirate de evaziune sau refuz, atât pe calea naraţiunii utopice

decât la oraşe, în Orient mai mult decât în Europa Centrală. În aceste medii cu o orientare asemănătoare, tema obiectelor fermecate s-a dezvoltat cel mai puternic" (Van Gennep, 1997, p. 55).

O temă intens prelucrată, care se face ecoul unei veritabile credinţe, dar şi obsesii în mediile populare este cea a revenirii morţilor iluştri (în multe situaţii, aceştia întruchipează personaje tragice, dispărute în împrejurări violente, cu impact emoţional puternic asupra comunităţii care îi revendică sau care se revendică de la moştenirea lor) – temă preluată şi de vieţile sfinţilor anatolieni. Frustrată şi văduvită prin dispariţia lor, incapabilă să se raporteze la personalităţile de excepţie ca la persoane reale, supuse legilor naturale, comunitatea are tendinţa de a întreţine un veritabil cult al ideii renaşterii, reînvierii, revenirii acestora; în treacăt fie spus, această convingere şi-a pus puternic amprenta asupra ambelor ramuri ale şiismului: cel septiman (ismailit) şi cel duodeciman (imamit).

Desigur însă că, aşa cum se întâmplă şi în cazul altor scrieri cu conţinut similar, o astfel de naraţiune este frecvent construită în jurul mai multor teme, întreţesute sau juxtapuse, care alcătuiesc un ciclu tematic[11]; identificarea unor cicluri tematice similare oferă un mai mare procentaj de siguranţă în depistarea posibilelor contaminări decât temele izolate, în cazul cărora sunt greu de exclus coincidenţele – oricând posibile.

---

ascultate sau citite ori a imaginii, cât şi prin joc, arta festivităţilor şi a spectacolului" (*apud* Duţu, 1986, pp. 47-48).

[11] Diversitatea înlănţuirii temelor în legendele de pe diverse meridiane s-ar datora, potrivit etnologului A. Van Gennep, diferenţelor între categoriile logice la diverse etnii, diferenţelor de sensibilitate, de mentalitate, precum şi celor între condiţiile de viaţă locale.

Asemenea cicluri tematice pot fi remarcate îndeosebi la nivelul culturilor care au intrat în contact sau care au coexistat temporar pe parcursul evoluţiei lor. În unele situaţii, ele sunt preluate, în forme adaptate, de la o cultură care beneficiază de un anumit prestigiu şi dobândesc, eventual, o interpretare mai adecvată noului context, prin intermediul detaliilor care o particularizează –detalii tipice zonei sau culturii receptoare, ce constituie, implicit, un aport original la îmbogăţirea semantică a ciclului respectiv.

Ciclurile tematice, la fel ca şi naraţiunile hagiografice în ansamblul lor, circulă de obicei în mai multe variante, fapt explicabil prin conservarea lor preponderent orală care, ca şi în cazul liricii devoţionale, constituie un important factor de variaţie. Mereu deschise, ele pot fi considerabil îmbogăţite sau, dimpotrivă, simplificate, sărăcite ori chiar deformate sub aspectul intenţionalităţii, al mesajului de către colportori, de către povestitori. Aceştia se disting, în mod firesc, unul de celălalt, prin gradul de inteligenţă, de pregătire (persoane cu nivel mediu de instruire sau, mai rar, analfabete ori cvasi-analfabete, adică beneficiare ale unor cunoştinţe relativ elementare, comune, însuşite preponderent prin enculturaţie[12]), prin talentul literar (care induce un grad sporit de variaţie), prin stilul de viaţă (sedentar, cvasi-sedentar sau itinerant, acesta din urmă facilitând inserţia, în trama iniţială, a unor elemente alogene, preluate din culturile cu care transmiţătorul a venit în contact) sau prin natura raporturilor angajate cu comunitatea ale cărei valori (ideologice, etice) se oglindesc în literatura respectivă.

Gradul de variaţie sporeşte proporţional cu timpul scurs de la producerea evenimentelor care au inspirat respectiva naraţiune hagiografică, cu atât mai mult cu cât transmiterea preponderent orală

favorizează erorile ori deformările involuntare datorate transmițătorilor succesivi[13] (acest proces este, de altfel, aproape inevitabil, de vreme ce o legendă sau o narațiune hagiografică se cristalizează rareori imediat după dispariția fizică a persoanei la care se referă, când anumite detalii ori repere cronologice sunt încă proaspete, lesne verificabile); se poate afirma așadar că, de cele mai multe ori în asemenea situații, intervine fantezia, cu resorturile ei specifice, cu înclinația vădită spre onirism și evaziune, concentrând faptele, relativizând dimensiunea cronologică, completând golurile unei memorii prea selective și arogându-și pretenții de autenticitate.

S-a constatat adeseori, pe de altă parte, că deși consacrată ca anonimă, literatura hagiografică este mai degrabă de origine savantă, datorată, așadar, unor medii ori grupuri sociale cu interese misionare sau propagandistice bine definite, cu o viziune determinată asupra fenomenelor pe care le prezintă sau din care decupează anumite aspecte și având la activ un set de informații culturale specifice, care predispun la conexiuni și contaminări originale. Contribuția populară propriu-zisă – cea datorată, în principiu, maselor – se reduce la aspecte de detaliu, reținute și strecurate în structura mai degrabă moralistă a legendei, în virtutea spectaculosului, a zonei miracolului în care sunt plasate.

---

[12] Proces prin care cultura unei societăți se transmite de la o generație la alta.

[13] "Fantezia și eroarea sunt normale chiar la noi, iar tendința spre deformare, atât cea individuală, cât și cea colectivă, acționează începând chiar din momentul observației. Ea acționează și mai puternic atunci când se produce o transmitere prin povestiri orale. Se pare chiar că nu există limite precise pentru această tendință, în aceeași măsură în care nu există nici pentru deformarea succesivă a unui desen care trece din mână în mână " (A. Van Gennep, 1997, p. 122).

Strategia discursului este, în general, adaptată caracterului eminamente pragmatic cu care sunt creditate asemenea naraţiuni. Episoadele din care se alcătuiesc (în cuprinsul cărora povestirea devine, de cele mai multe ori, un surogat al acţiunii), personajele convenţionale, cu trăsături stereotipe, uşor recognoscibile, divagaţiile frecvente (care conduc la amalgamarea unor genuri altfel distincte, precum legenda, basmul, fabula, anecdota, ghicitoarea etc.), contrastele violente, lipsite de nuanţe ori ambiguitate între personaje, morala deschisă – totul este pus în slujba persuasiunii, a catehizării potenţialului auditoriu: "Nu pentru plăcere se enumeră suferinţele, faptele şi eroismul sfinţilor, ci «în scop de educare». Acestuia i se adaugă şi scopul precis şi local: să convingă auditoriul de puterea sfântului şi să se asigure astfel cultul său cu credincioşi şi resurse. Acest dublu scop, general şi special, explică marile tendinţe ale formării legendelor hagiografice" (A. Van Gennep, 1997, p. 102). Portretizarea prin cumularea unor calităţi adeseori supraumane, neobişnuite, greu accesibile omului comun conduce, în mod firesc, la creionarea unui tip de sfânt ideal – asemănător până la identificare cu sfinţii imaginaţi de tradiţiile hagiografice ale altor religii, altfel perfect distincte –, precum şi la episoade ori detalii frapante prin similitudine.

Remarcabilă este, de asemenea, revenirea unor formule şi clişee, deopotrivă imagistice şi lexicale. Ele confirmă, printre altele, faptul că sfinţii veneraţi de mediile populare oglindesc, în mare măsură, valorile definitorii şi idealul etico-religios al acestora. În comunităţile anatoliene, ei par să fie preponderent creaţia grupurilor marginale sau marginalizate din punct de vedere social ori religios, preluându-le şi exprimându-le, prin urmare, frustrările, temerile, aşteptările cu accente mesianice.

La fel de contestabili, din perspectivă ortodoxă, ca și cercurile din care s-au desprins, acești sfinți sunt profund marcați tipologic de elementele de substrat, care le conferă un inconfundabil aer de exotism, de stranietate și cărora li se datorează, în mare măsură, interpretarea particulară, "filtrată", selectivă a religiei islamice. Trăsăturile fundamentale, parcursul inițiatic, evoluția lor spirituală se disting, de obicei, prin formule atipice, ambigue și contradictorii, care surprind și contrariază nu de puține ori stereotipurile și clișeele istorice privitoare la sfinți și care, esențializate, epurate de accidental ori pasager, conduc la conturarea unei veritabile *forma mentis* a religiozității populare. Profund condiționați, așadar, de mentalul colectiv, acești sfinți nu vor dobândi recunoașterea decât în măsura adecvării la *pattern*-ul preexistent, a conformării la "rețeaua de semne" prescrisă de acesta. Ei nu vor fi altceva decât ipostaze particulare ale idealului de sfințenie nutrit, în formă mai degrabă difuză, de aceste grupuri cu inserție socială problematică.

Vom evidenția, în cele ce urmează, câteva trăsături comune ale legendelor privitoare la sfinții din panteonul *Bektâșî* – legende care dețin o pondere însemnată în ansamblul literaturii de gen din Turcia și care reflectă detalii relevante pentru definirea ethosului popular ce le-a generat. Ele reconfirmă constatarea că, cel mai adesea, sfinții sunt figuri repetitive, care se cristalizează prin acumulări de stereotipuri și clișee.

Una din trăsăturile cele mai frapante ale literaturii hagiografice din perioada anatoliană timpurie (secolele XIII-XIV) este insistența asupra originii turce sau turcice (*i. e.*, turcmene) a personalităților vizate –cu alte cuvinte, asupra calității lor de promotori ai unei spiritualități distincte (nelipsită de accente revendicative, anticentriste și subversive), doar în

mică măsură tributare celei arabo-persane, adică islamice. Pe de altă parte, este interesant de observat că marea majoritate a calităţilor atribuite sfinţilor se raportează mai degrabă la nivelul etic decât la cel religios, aceasta fiind zona de emergenţă a valorilor specifice modului de viaţă tribal ori semi-tribal, ale cărui ecouri n-au dispărut nici astăzi din comunităţile anatoliene de origine turcmenă. Aceasta nu înseamnă, însă, că lipsesc referirile la pietatea statornică, exemplară ce îi caracteriza, la implicarea lor totală, ba chiar la patosul dovedit în îndeplinirea obligaţiilor rituale stipulate de religia islamică.

Asemenea pasaje se multiplică vizibil în perioada medie şi târzie când, în ciuda tensiunilor şi pertractărilor permanente, se adânceşte procesul de integrare socială a grupurilor turcmene, modificarea stilului lor de viaţă transhumant şi adaptarea treptată la mediul citadin contribuind, fără îndoială, la atenuarea stridenţelor în materie de practici religioase; aceeaşi evoluţie se remarcă şi în ceea ce priveşte titlurile sau calificativele atribuite marilor maeştri spirituali[14] – titluri şi calificative recurente în spaţiul spiritual al islamului (*kutb-ı âlem*, "polul lumii", *kutb-ı evliyâ*, "polul sfinţilor", *kutb-ı ârifîn*, "polul gnosticilor", *şâh-ı ekrem*, "şahul cel mai generos", *hayât-ı müdâm*, "viaţa veşnică", *destgîr-i hâss ü âmm*, "protectorul elitei [cei iniţiaţi –n. n.] şi al plebei [cei neiniţiaţi –n. n.]", *melce-i mülâzim*, "refugiul adepţilor", *heykel-i nûrânî*, "templul luminos", *pîrimiz*, "maestrul nostru fondator" sau "maestrul nostru spiritual", *üstadımız*, "învăţătorul nostru", *gavs ül-vasılîn*, "refugiul celor ce-au

[14] O asemenea tendinţă poate fi remarcată prin simpla comparare a variantelor mai timpurii şi, respectiv, mai târzii ale aceleiaşi istorii hagiografice.

ajuns [la ultima treaptă]", *zât-ı tamm*, "esența desăvârșită" etc.).

Ca și în creștinismul medieval, capacitatea de a săvârși miracole era socotită un atribut al sfințeniei, pornind de la ideea că Dumnezeu li se revelează oamenilor prin intermediul minunilor. Orice fenomen inexplicabil ori ieșit din comun era imediat plasat, prin urmare, în această categorie, un loc aparte revenind în context vindecărilor miraculoase; eficacitatea unui gest sau procedeu devenea proba irefutabilă a sfințeniei oricărui personaj care clama o asemenea calitate: "Sfântul viu era recunoscut în primul rând pentru că a îmblânzit în el natura, ceea ce îi dădea în schimb o putere supranaturală asupra forțelor naturii și animalelor. Astfel, ermiții fac să țâșnească un izvor lângă chilia lor și să înflorească o bucată de lemn uscat înfiptă în pământ. Ei trec prin foc fără să se ardă și, la un simplu semn, păsările care tulburau cu trilurile lor slujba religioasă amuțesc. Regăsim aici, subiacent, un model antropologic comun unor religii diferite – în special islamul –, în mod fundamental lipsit de orice conotație morală sau idee de exemplaritate, referința creștină fiind asigurată în hagiografie doar printr-o asimilare a renunțărilor ascetice ale slujitorului lui Dumnezeu cu suferințele lui Hristos" (Vauchez, 1999, p. 307). Astfel se explică faptul că, aproape fără excepție, sfinții ce constituie punctul de plecare al legendelor ori povestirilor de tip hagiografic sunt creditați cu calități de divinatori și taumaturgi, anvergura de excepție a miracolelor care le sunt atribuite fiind de natură să satisfacă gustul popular pentru fantastic și să accentueze nota apologetică, persuasivă a discursului. Este de presupus că, așa cum se poate remarca și în perimetrul altor tradiții religioase, istoriile străbătute de fiorul acestor miracole au jucat un rol important în convertirea

nomazilor turci, poate şi a unor grupuri izolate de creştini din Asia Mică, la islam şi, apoi, la diversele mişcări sectare desprinse din orbita rigidă a ortodoxiei islamice. Aceasta din urmă manifesta, în general, reticenţă, dacă nu chiar dezaprobare faţă de asemenea evoluţii, asimilate adeseori cu magia, condamnată de islam, dar se confrunta cu replici greu contestabile din partea sufiţilor care, invocând o serie de pasaje coranice ori tradiţii profetice, aduceau neîncetat în discuţie ideea ambiguităţii, a diversităţii deconcertante în manifestarea sacrului.

Nu mai puţin frecvent sunt invocate diverse tipuri de metamorfoze (precum cele, clasice, în porumbei sau în şoimi) –motiv cu evidentă tentă arhaică, care se regăseşte în basme şi legende de pe toate meridianele şi care, în cazul de faţă, trimite inevitabil cu gândul la vechile ceremonialuri şamanice însoţite de transă şi extaz, în cursul cărora şamanii turci simulau adeseori zborul în "vehicule" reprezentate de păsări sau pretindeau a se metamorfoza ei înşişi în păsări, spre a-şi realiza ascensiunile celeste; asemenea metamorfoze figurau printre cele mai răspândite tehnici extatice ale şamanilor.

Reputatul folclorist turc Pertev Naili Boratav (1973, pp. 52-55) sintetizează principalele trăsături şi manifestări atribuite sfinţilor (*er, eren, ermiş*) în mediile populare, grupându-le potrivit următoarelor categorii şi subcategorii: sfidarea la adresa unor persoane cu capacităţi fizice superioare; superioritatea în luptele cu păgânii (*i. e.*, creştinii), protecţia acordată musulmanilor; avertismentele frecvent formulate la adresa necredincioşilor, păcătoşilor, rebelilor, a celor care se îndoiesc de capacităţile lor supranaturale; readucerea pe calea cea dreaptă sau, dimpotrivă, pedepsirea exemplară a recalcitranţilor, a celor ce persistă-n

eroare; pedepsirea celor care, asistând la diverse miracole înfăptuite de sfinți, nu păstrează discreția cu privire la ele; salvarea unor indivizi ori comunități întregi din diverse calamități; salvarea celor nevinovați și a celor fără apărare de la condamnări nedrepte; capacitatea de a suplimenta câștigurile ori averea unor persoane și, în general, capacitatea de a aduce belșug, abundență; puterea de a vindeca sterilitatea sexuală; capacitatea de vindeca boli fără leac ori infirmități fizice congenitale; capacitatea de a îmblânzi animalele sălbatice și de a comunica cu ele; capacitatea de a stăpâni diverse elemente, fenomene și forțe ale naturii; capacitatea de a se metamorfoza, de a îmbrăca alte forme; capacitatea de a însufleți ființele inanimate sau moarte; capacitatea dè a converti o formă de manifestare a materiei în alta; scoaterea din funcțiune ori deturnarea acțiunii unor obiecte periculoase, precum armele; anularea limitelor spațiale, temporale, materiale (soldată, printre altele, cu ubicuitatea, în viață și/sau după moarte, apariția neașteptată într-un loc sau altul, capacitatea de a călători mental, capacitatea de a percepe, prin intermediul diverselor simțuri, evenimente petrecute la mari distanțe); viziuni legate de lumea pământească sau de lumea de dincolo; capacitatea de a comunica cu morții; cardiognozia; capacitatea de previziune; reveniri în lumea pământeană, după moarte; levitația și zborul; știința de a merge pe ape; capacitatea de a-și stăpâni, vreme îndelungată, nevoile fiziologice (senzațiile de foame, sete, somn etc.); capacitatea de a comunica și de a se întâlni cu personaje emblematice ale islamului, precum profetul Muḥammad, misteriosul sfânt Ḥiḍr (tr. *Hızır*), Cei Patruzeci de Sfinți Invizibili (*Kırklar*); conservarea trupului după moarte; capacitatea de a se supune și a supraviețui unor încercări extraordinare, menite să le probeze

sfinţenia; capacitatea de a-şi amâna propria moarte, de a se petrece din viaţă în momentul ales prin propria voinţă; capacitatea de a modifica sexul oamenilor.

După cum lesne se poate remarca din această enumerare, o mare parte a atributelor excepţionale cu care sunt creditaţi sfinţii se regăseşte, deopotrivă, în caracterizările eroilor din basme ori ale unor personaje de *destân*. Nu este, însă, mai puţin adevărat că mare parte din aceste însuşiri ideale fac parte din marele, eternul vis de perfecţiune al umanităţii şi că, în virtutea acestui fapt, se regăsesc cu regularitate în orice tip de istorie exemplară, indiferent de zona ori civilizaţia care a plămădit-o.

Extrem de bogată în sugestii, literatura de inspiraţie sufită se remarcă, aşadar, prin marea ei diversitate, deopotrivă formală şi informală, prin inconfundabila sa libertate de spirit, care transcende epocile şi care este în măsură să-i explice, oarecum, impactul emoţional, remarcabila capacitate de adaptare, longevitatea şi, mai ales, menţinerea permanentă în actualitate.

2. *Particularităţi de ordin formal*

Literatura turcă de inspiraţie sufită s-a remarcat, în peisajul eclectic al culturii anatoliene din perioada seldjukidă şi, apoi, din cea otomană, prin apelul aproape programatic la limba turcă ca limbă de expresie literară, în condiţii de mare dificultate istorică şi comunicaţională.

Curtea selgiukidă, recunoscută pentru cosmopolitismul şi deschiderea sa, era cu siguranţă profund marcată de valorile deja consacrate ale culturilor arabă şi persană. Araba era socotită limba

religiei, a dreptului canonic, a științei. Persana era rezervată administrației civile, curții și, în mod deosebit, literaturii – dominată de poezie. În ceea ce privește limba turcă, ea a rămas multă vreme la stadiul de limbă orală, caracteristică oğuzilor nomazi, semi-nomazi ori sedentari (turcmenilor) – ale căror așezări se aflau mai ales în mediul rural –, fiind mai puțin cunoscută în zonele urbane. Abia după invazia mongolă din secolul al XIII-lea și după prăbușirea statului selgiukid, care vor antrena, printre altele, noi valuri de migrații din Asia Centrală – așadar, un aflux din ce în ce mai semnificativ de populații de origine turcică – se vor înregistra progrese notabile în privința impunerii limbii turce ca limbă literară.

Lipsită de aportul decisiv al culturii scrise, în măsură să contribuie, neîndoios, la îmbogățirea și sporirea gradului de expresivitate, de rafinament al unei limbi, literatura turcă anatoliană a fost influențată, la începuturile sale, de cultura turcofonă dezvoltată, cu începere din secolul al XI-lea, în Asia Centrală, sub patronajul energic al dinastiei karakhanide, a cărei sferă de dominație se întindea pe o arie foarte largă, de la Kaşgâr până la Samarkand și Buḫārā: "Deși nici o atestare istorică nu ne permite să afirmăm că crearea, în Anatolia celei de-a doua jumătăți a secolului al XIII-lea, a unei limbi literare turce se datorează influenței directe a limbii turce karakhanide, se poate presupune o anumită influență indirectă și parțială a uneia asupra alteia, nu numai datorită marii similitudini în privința modului de dezvoltare, în limba turcă, a temelor identice de propagandă religioasă puternic nuanțate de misticism, ci și în lumina unei comparații lingvistice" (Bazin, 1994, p. 697).

Așadar, se poate lesne constata că utilizarea limbii turce scrise în spațiul anatolian urmărea, la origini, mai cu seamă finalități religioase.

Primele opere concepute şi redactate în limba turcă comună urmăreau, de fapt, consolidarea fundamentelor islamului în rândurile populaţiei autohtone – cu alte cuvinte, aveau drept scop esenţial prozelitismul. Limba turcă avea să dobândească, la un moment dat (1277), şi statutul de limbă administrativă, pe teritoriul emiratului independent condus de Mehmet Karamanoğlu, care domina zona Konya după prăbuşirea sultanatului selgiukid de Rūm.

Reamintim faptul că, asemenea altor genuri din aceeaşi perioadă, literatura turcă de inspiraţie sufită era redactată în proză, în versuri sau în versuri şi proză alternante. Se recurgea atât la versul silabic (*hece vezni*), specific literaturii populare turce, cât şi la versul cantitativ (*aruz*[15] *vezni*), propriu literaturii culte, de influenţă arabo-persană; chiar dacă se apela la ea, ultima variantă prozodică era mult simplificată – adaptată, aşadar, la nivelul mediu al auditoriului ori, mai rar, al lectorului vizat. Pe de altă parte, spre deosebire de cazul poeziei clasice otomane, care se folosea exclusiv de *aruz vezni*, poezia mistică de factură populară era departe de a supralicita aspectul formal în detrimentul fondului – cu atât mai mult cu

---

[15] Vocabula *aruz* (< ar. *'arūḍ*) are mai multe sensuri: "prozodie (îndeosebi cea specifică literaturii arabo-persane clasice), metru"; (în domeniul prozodiei) "ultimul picior al primului hemistih al unui distih"; (livr.) "parte ori drum"; (livr.) "conţinutul unui discurs"; "stâlpul de susţinere al unui cort lung"; (cu majusculă) oraşele sfinte Mecca şi Medina, precum şi teritoriile circumscrise acestora. Potrivit normelor *'aruz*-ului, piciorul rezultă din alternanţa regulată a silabelor ce conţin vocale lungi şi scurte, iar versul (*mısra*, ar. *miṣrā'*) – din reunirea a două sau trei picioare. Singura unitate viabilă pentru acest tip de versificaţie este distihul (*beyit*, ar. *bayt*), alcătuit din două versuri cu cezură obligatorie. Versurile distihului sunt compuse din acelaşi număr de silabe, legate între ele prin sensul comun sau prin diverse mijloace formale.

cât avea mai degrabă o finalitate propagandistică, misionară și nu una pur sau predominant estetică.

În ceea ce privește speciile literare predilecte cultivate de sufismul anatolian, considerăm că se cuvin menționate îndeosebi poemele de tip *övgü*, *şathiyye*, *devriyye* și *taşlama*.

Poemele de genul *övgü*, litt. "elogiu, laudă", destul de comune sub aspectul intenționalității și al strategiei formale, au drept echivalent în literatura clasică otomană poemele în stil *methiyye* (vocabula de origine arabă care le desemnează pe acestea din urmă având același sens); de asemenea, ele pot fi asemuite cu poemele de tip *kaside* (ar. *qaṣīda*), cultivate tot de poezia aulică.

Termenul *şathiyye* – sau, uneori, *şath* (< ar. *šaṭḥ*) – desemnează cuvintele rimate și ritmate (având mai degrabă aspectul unor "fragmente în proză", cu rimă interioară) rostite în cursul transelor extatice prilejuite, de pildă, de dansul ceremonial al dervișilor; ele sunt asimilate, în general, de către exegeți categoriei locuțiunilor teopatice. Lipsite de o logică evidentă, dacă nu chiar incoerente pentru neavizați, aceste asocieri de cuvinte aparent întâmplătoare erau notate de cei prezenți, fiind apoi supuse celor mai diverse interpretări și circulând adeseori ca poeme independente. În perioada târzie, ele au devenit punctul de plecare al unor poeme cu mult mai elaborate, care preluau sugestii de inspirație extatică, conferindu-le un aspect fundamental încifrat, ermetic.

Specia poetică *devriyye* (< ar. *dawr*) se întemeia pe o credință sufită larg împărtășită, potrivit căreia, înainte de a dobândi forma actuală, omul a parcurs mai multe lumi și, implicit, mai multe stadii de evoluție, trupul său fizic cristalizându-se din hrana propriilor părinți (plante, animale,

minerale) şi din sperma tatălui. La rândul lor, plantele, animalele şi mineralele rezultă din combinaţia celor patru elemente fundamentale şi a senzaţiilor circumscrise acestora (*dört unsur ve dört tabiat*, adică aerul, focul, apa şi pământul, asociate cu răceala, căldura, umiditatea şi uscăciunea), precum şi din rotirea celor nouă ceruri.

Vocabula *taşlama*, litt. "împietrire, pietrificare", desemna un tip de satiră conţinând adesea elemente de critică socială foarte acidă (arbitrariul sentinţelor judecătoreşti şi corupţia judecătorilor, a colectorilor de impozite şi a altor reprezentanţi ai autorităţilor, injustiţiile de ordin economic şi social, intoleranţa şi dogmatismul autorităţilor religioase). Uneori, critica socială sfârşea în apeluri deschise la insubordonare civică şi revoltă armată, aşa cum s-a întâmplat în cazul unor reprezentanţi ai tradiţiei *âşık*. Această direcţie militantă avea să fie urmată, în secolul XX, de aşa-numiţii *halk ozanı*, "barzi/rapsozi populari", care reprezintă formula cea mai radicală a tradiţiei *âşık*.

Fiind adeseori de inspiraţie populară sau adresându-se cu predilecţie unor asemenea medii, literatura de factură sufită apela nu numai la versul cantitativ şi la formula distihului arabo-persan, ci şi la specii caracteristice folclorului turc, care manifestă o netă preferinţă pentru catren.

Poemele populare turceşti se diferenţiază prin numărul de versuri, prin ritm şi prin numărul de silabe. Cele mai răspândite sunt poemele de tip *koşma* şi *mâni*. Poemele de gen *koşma* constau din trei sau patru strofe având, fiecare, patru versuri; ele pot fi însă compuse şi dintr-o strofă unică. Versul are, de obicei, unsprezece silabe. Rimele sunt de tipul: *a, b, c, d* (prima strofă); *d, d, d, b* (a doua strofă); *e, e, e, b* (a treia strofă).

Mâni-ul are, cel mai adesea, șapte silabe și este alcătuit din strofe independente, sub formă de catrene. Rimele sunt de tipul *a, a, b, a.*

La fel de agreate sunt și poemele de tip *destân* (inspirate din vechea literatură iraniană), care narează evenimente cu amplu ecou social (războaie, catastrofe naturale, incendii, epidemii). Poemele cu încărcătură lirică pronunțată, care abordează îndeosebi teme legate de dragoste și de natură, se numesc *güzelleme* și se bucură, la rândul lor, de o largă audiență.

Pseudonimul literar (*mahlâs*; în turca contemporană, *takma ad*), a cărui tradiție a fost preluată de turci din literatura persană, dar care era folosit în mod curent și de către literații arabi, se regăsește atât în creația cultă, cât și în cea populară. În virtutea acestei practici, numele reale ale multor poeți care s-au manifestat în varii domenii literare au fost, practic, date uitării de-a lungul timpului (de pildă, Eșrefoğlu Rûmî se numea, de fapt, Abdullâh; Pîr Sultân Abdâl – Haydar; Dertlî – Ibrâhîm; Dadaloğlu – Velî; Seyrânî – Mehmet; Ruhsatî – Mustafa; Meslekî – Bekir etc.), în vreme ce coincidența, voluntară ori involuntară a unor pseudonime a dat naștere la nenumărate confuzii, încă insuficient elucidate chiar și astăzi.

3. *Particularități lingvistice*

Cea mai mare parte a literaturii turce de inspirație sufită (exceptând literatura modernă și contemporană care se revendică de la aceleași surse) este redactată în vechea turcă anatoliană (*Eski Anadolu Türkçesi* – numită, uneori, și *Eski Osmanlıca*). Aceasta a fost limba literară a secolelor XIII-XV, adică a

perioadei cuprinse între epoca dominaţiei selgiukide asupra Anatoliei şi cucerirea Istanbulului (1453). În cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea şi, în continuare, în primul pătrar al secolului al XVI-lea s-a produs tranziţia către limba otomană clasică (*Klâsik Osmanlıca*); sub raport gramatical şi lexical, limba acestei ultime perioade a continuat să fie dominată de particularităţile vechii limbi turce anatoliene – particularităţi care s-au menţinut pe parcursul întregului secol al XVI-lea şi chiar în secolul al XVII-lea. Din păcate, ne-au parvenit extrem de puţine documente din epoca selgiukidă; majoritatea operelor datând din perioada amintită se prezintă sub forma unor copii ulterioare care poartă, adeseori, amprenta intervenţiei (de regulă, actualizatoare) a copiştilor. În această categorie se încadrează creaţiile lui Sultân Veled, Ahmed Fakîh, Şeyyad Hamza ori Dehhânî, dar şi creaţia lui Yûnus Emre.

Particularităţile menţionate se manifestă la nivel fonetic, gramatical, lexical, dar şi la nivel ortografic. Regula armoniei vocalice, fundamentală pentru turca modernă, este mai degrabă oscilantă în turca veche, care nu pune un accent deosebit pe aplicarea şi respectarea ei; multe cuvinte împrumutate din limbile arabă şi persană se regăsesc în forme apropiate celor originare (inclusiv sub aspectul vocalizării). Particularităţile de ordin morfologic se situează frecvent la nivelul declinărilor şi al conjugărilor (modificări interne, diferenţe de sufixare), al sufixelor (modificări de ordin formal, modificări la nivelul cazurilor presupuse de diverse sufixe, sufixe ieşite din uz).

De remarcat sunt şi frecventele inconsecvenţe de ordin ortografic; multe cuvinte împrumutate din arabă şi persană sunt reproduse în forme corupte, care reflectă fie fenomene fonetice caracteristice limbii turce, fie

nivelul precar de instruire al copiștilor; mai mult, unul și același cuvânt este adeseori redat grafic în mod diferit chiar în interiorul aceluiași manuscris, ba chiar pe aceeași pagină, ceea ce poate să denote faptul că circula în mai multe variante și/sau că normele de scriere rămâneau destul de fluctuante.

UN PRECURSOR AL SUFISMULUI ANATOLIAN: AHMED YESEVÎ

(m. 1166)

Hoca Ahmed Yesevî (Aḥmad bin 'Ibrāḥīm bin 'Alī din Yasī), supranumit *Pîr-i Türkistân*, "maestrul întemeietor din Turkestān" sau *Hazret*[1]*-i Türkistân*, "sfântul din Turkestān", inițiatorul primului ordin mistic de expresie turcofonă, s-a născut în târgul Sayram[2] (amintit, în

---

[1] Vocabula arabă *ḥaḍrat* (*ḥaḍra*), litt. "prezență", este sinonimă cu *huḍūr*, însemnând, în terminologia misticilor islamici, "a te afla în prezența [lui Allāh]". Referindu-se la sensul doctrinal al cuvântului, D. B. Macdonald (*E. I.*[1], II, p. 207) menționează că utilizarea sa ca titlu al respectului este mai degrabă de domeniul lexiconului; se poate deduce, totuși, că termenul amintit sugerează prezența ori manifestarea naturii divine într-o persoană purtând atributele sfințeniei. Pe de altă parte, ședințele de *ḏikr* ale multor congregații sunt consacrate sub numele de *ḥaḍra*. J. Spencer Trimingham (1971, p. 204) apreciază însă că, în acest caz, nu este vorba de "prezența lui Dumnezeu", căci Dumnezeu este ubicuu, omniprezent, ci de prezența benefică a profetului Muḥammad.

[2] Vechi centru de cultură islamică, a cărui populație era alcătuită din trei clase distincte: "grupul șahilor" (*șâh uruğu*), ai cărui ascendenți ar fi fost vechii șahi tadjici, "grupul emirilor", al "conducătorilor" (*emir uruğu*) și "grupul învățătorilor" (*hoca uruğu*), care ar fi descins din neamul califului 'Alī. Potrivit unei concepții curente în epocă, componenții celui din urmă erau urmașii imamului Muḥammad Hanafī, de unde și superioritatea spirituală care li se atribuia (v. Köprülü, 1991, pp. 61-62). Prin forța împrejurărilor, orașul Sayram era o așezare destul de cosmopolită, amalgamând nu numai populații și limbi, ci și elemente de substrat, esențial diferite de celelalte segmente demografice, care urmau să fie marcate de pecetea inconfundabilă a islamului, spre a da naștere unei sinteze originale, al cărei centru de interes rezida tocmai în eclectismul său funciar. După cum menționează celebrul Mahmût din Kâşgar

diverse surse documentare, și sub numele de Ispijāb sau Isfijāb, și Akșehir) din Turkestānul occidental, în a doua jumătate a secolului al XI-lea, la o dată incertă, fiind fiul unei personalități locale cu virtuți charismatice, Șeyh 'Ibrāḥīm. Pierzându-și părinții în prima copilărie, avea să se stabilească ulterior în orașul Yesî (Yasī)[3] – important centru de cultură al vremii, menționat în vechea epopee preislamică *Oğuz Destânı*, "Epopeea lui Oğuz", ca reședință de iarnă a suveranului și, totodată, capitală a statului întemeiat de legendarul erou. Aici avea să-l întâlnească pe Arslân Bâbâ sau Arslân Bâb, derviș de origine arabă, deloc străin, probabil, de intensa propagandă sufită angajată în regiune, care urma să-i devină maestru spiritual, jucând un rol semnificativ în modelarea viitoarei sale personalități; anvergura influenței lui Arslân Bâbâ este sugerată, de altfel, și de insistența cu care este evocat în versurile cu tentă autobiografică ale lui Yesevî.

(*Dîvânü Lûgât-it-Türk*, 1985, I, p. 31), în secolul al XI-lea, în zone precum Balasagun, Țirāz, Sayram populația era aproape integral bilingvă, vorbind atât turca, cât și sogda, de unde și preluarea masivă a unor vocabule persane în limba turcă –fenomen frecvent în mediul citadin (Köprülü, 1991, pp. 132-133).

[3] De la orașul Yesî (devenit, în secolul al XVI-lea, Turkestān și integrat astăzi regiunii Čimkent din Kazahstān) avea să provină și cognomenul său – Ahmed Yesevî –, potrivit unui procedeu curent în epocă. Acest detaliu a alimentat, de altfel, diversele speculații, conform cărora misticul s-ar fi născut, de fapt, la Yesî și nu la Sayram. În câteva dintre poemele atribuite misticului se menționează fără echivoc că acesta era originar din Turkestān – aluzie evidentă la regiunea, și nu la așezarea cu aceeași denumire, de mai târziu. Imaginația populară a dat naștere chiar unei legende privitoare la numele maestrului, legendă în care interferează mai multe straturi de civilizație și în care se pot percepe eforturile, nu neapărat sistematice, de conciliere a două tipuri de cultură: cea turcică, tradițională, și cea islamică, în curs de asimilare.

După moartea mentorului său, viitorul maestru se îndreaptă spre Buḫārā – pe atunci, oază înfloritoare a culturii şi civilizaţiei islamice, aflată sub administraţia karakhanizilor şi dominată de o bogată şi influentă familie hanefită, cu ambiţii de mecenat –, unde îl întâlneşte pe unul dintre cei mai vestiţi *ṣūfī* ai timpului, Yūsuf al-Hamaḏānī[4], devenindu-i discipol şi însoţindu-l în nenumărate peregrinări. La moartea învăţătorului său (1140), Ahmed Yesevî devine cel de-al treilea succesor spiritual desemnat (*halîfe*) al acestuia, calitatea de lider al mişcării fondate de Yūsuf al-Hamaḏānī revenindu-i în anul 1160.

A urmat, apoi, un episod biografic niciodată pe deplin elucidat, care a marcat de o manieră evidentă nu numai viaţa şi activitatea misionară a misticului, ci şi modul de raportare la sufism al nenumăratelor generaţii de adepţi ai ordinului pe care l-a fondat ulterior: este vorba de abandonarea poziţiei de legatar spiritual al lui Yūsuf al-Hamaḏānī şi de revenirea precipitată la Yesî, în urma unui semn pe care i

---

[4] Yūsuf al-Hamaḏānī este cunoscut indirect, prin intermediul altor *ṣūfī* care fac referiri la el, fără ca vreuna din operele sale să ne fi parvenit. Se ştie, de pildă, că era un promotor al ortodoxiei islamice, ducea o viaţă retrasă, chiar ascetică, obişnuind să dăruiască tot ceea ce îi ofereau numeroşii săi vizitatori, se îmbrăca modest şi nu purta niciodată aur sau argint, ştia să prepare leacuri miraculoase, patrona, la începutul fiecărei luni, un gen de "dezbatere" privitoare la diverse aspecte canonice, era preocupat de ideea convertirii la islam a creştinilor din zonă şi a mazdeiştilor iranieni, obişnuia să recite frecvent versete coranice şi, în fine, nu cunoştea limba turcă – limba sa de expresie fiind persana. Tradiţia populară susţine că în posesia sa se aflau toiagul şi turbanul lui Salmān-e Pāk (persan de religie creştină convertit la islam, tovarăş, confident şi bărbier al Profetului, socotit, de către acesta, printre membrii "casei sale" – *'Ahl al-Bayt*). Se ştie că a călătorit mult, mânat de ideea misiunii sale apostolice, străbătând Transoxiana, Ḫurāsānul şi Iranul şi zăbovind îndeosebi la Marw şi Herāt (Köprülü, 1991, pp. 66-71; Eraslan, 1991, pp. 11-12).

l-ar fi transmis mentorul său, plecat dintre cei vii. La scurtă vreme după întoarcerea în ţinutul natal, ca propovăduitor al islamului, şi după întemeierea unui aşezământ sufit care atrăgea un mare număr de adepţi, Ahmed Yesevî avea să se retragă, pentru o perioadă nedeterminată, într-o chilie subterană (*çilehâne*), ducând o viaţă austeră, consacrată rugăciunii şi postului, dar continuându-şi, în acelaşi timp, predicaţia. Locul recluziunii sale voluntare s-a transformat repede într-un veritabil centru de pelerinaj, atrăgându-i nu numai pe credincioşii musulmani – mulţi dintre ei, recent convertiţi la noua religie –, ci şi pe curioşii din cele mai îndepărtate zone ale Asiei Centrale. Potrivit tradiţiei ordinului, asemenea altor *ṣūfī* contemporani cu el, Yesevî se întreţinea singur, îndeletnicindu-se, în clipele de răgaz, cu cioplitul lingurilor, pe care le comercializa apoi în schimbul unei sume modice, spre a-şi procura puţinul necesar traiului zilnic şi a dărui ceea ce îi prisosea. Hoca Ahmed Yesevî avea să moară în anul 1166/1167 – deces survenit, potrivit unor exegeţi, în chilia sa subterană din Yesî, pe care n-a mai fi părăsit-o până la moarte.

Deşi constituie singura sursă de cunoaştere autentică a autorului şi a personalităţii sale, opera atribuită lui Ahmed Yesevî, redusă ca dimensiuni – o antologie de poezie mistică, *Dîvân-ı Hikmet*, litt. "Divanul înţelepciunii" (culegere de imnuri religioase), un mic tratat de sufism, *Fakrnâme*[5], "Cartea sărăciei", care poate fi privit ca o introducere

[5] *Fakr* (< ar. *faqr*) are sensul general de "sărăcie, privaţiune, lipsă". În ceea ce priveşte opera lui Yesevî, aceasta se încadrează în tipologia tratatelor de sufism, ce abordează cu predilecţie aspecte legate de treptele şi gradele de iniţiere a căror parcurgere condiţionează atingerea stadiului final al obliteraţiei, al "revărsării" în Dumnezeu. Majoritatea exegeţilor sunt de acord asupra faptului că este puţin probabil ca micul "tratat" cu acest titlu, care apare în fruntea unor antologii tipărite la Kazan şi

téoretică la poezia devoţională propriu-zisă, precum şi un tratat recent semnalat lumii ştiinţiifice, intitulat chiar *Risâla*, "Tratat", sau *Miratü'l Kulûb*[6], "Oglinda inimilor" – reclamă o abordare prudentă şi circumspecţie metodologică, în măsura în care nu există nici un manuscris autograf; cea mai veche variantă cunoscută a *dîvân*-ului datează abia din secolul al XVII-lea. Cele mai cuprinzătoare antologii cunoscute ale liricii lui Yesevî sunt cele descoperite la Kazan, dar se pot remarca şi exemplarele –ceva mai modeste –aflate astăzi la Istanbul şi Taşkent. Cea mai completă dintre ediţiile tipărite a fost realizată tot la Kazan, în anul 1896 (Eraslan, 1991, p. 40). Melioransky (*E. I.* [1], 1908) aminteşte de existenţa a patru manuscrise de dată mai recentă la Muzeul Asiatic din Sankt-Petersburg, fără a face, însă, nici o menţiune privitoare la conţinutul, datarea şi provenienţa acestora.

Primul orientalist european care a semnalat lumii ştiinţifice mai sus-amintitul *Dîvân-ı Hikmet* a fost maghiarul Arminius Vámbéry. Acesta a

---

Taşkent şi care a fost editat la Istanbul de Kemal Eraslan să-i aparţină charismaticului lider spiritual din Turkestān. Importanţa sa rezidă în faptul că, elaborat fiind de un adept al orientării mistice iniţiate de Yesevî, el oferă o imagine asupra modului de structurare, a practicilor rituale, a ierarhiilor spirituale proprii ordinului *Yasawiyya* (*Yesevîlik*); pentru alte detalii, v. Güzel, 1992, pp. 33-34.

[6] Existenţa acestei lucări a fost confirmată recent de un cercetător din Kazahstān, care consideră că tratatul amintit îi aparţine, într-adevăr, lui Yesevî şi că avea iniţial două volume, cel de-al doilea pierzându-se în timp. Manuscrisul nu cuprinde nici un element de datare şi nici o referire la numele sau persoana copistului. Temele abordate coincid, în general, cu cele din poemele incluse în *Dîvân-ı Hikmet*: relaţia între Legea islamică revelată şi sufism, treptele şi formele cunoaşterii mistice, relaţia maestru-discipol, concepţia Profetului şi a califului 'Alī asupra credinţei şi asupra virtuţilor sărăciei (materiale şi spirituale), importanţa şi particularităţile misiunilor încredinţate profeţilor anteriori islamului etc. (v. Carmuhammed-Uli, 1992, pp. 13-20).

publicat un articol în care prelua și traducea unele fragmente din poemele mistice atribuite lui Yesevî, fără a oferi prea multe detalii asupra împrejurărilor în care fuseseră create, asupra finalității și asupra autorului lor. Alți savanți occidentali care s-au ocupat, mai mult sau mai puțin tangențial, de această problemă săvârșind, datorită lacunelor informaționale, unele erori de datare au fost Martin Hartmann, Karl Brockelmann, J. Németh, Thúry Josef. În general, însă, Ahmed Yesevî este destul de puțin cunoscut, interesul pentru personalitatea sa și pentru direcția pe care a inițiat-o în mistica turcă fiind de dată relativ recentă.

Numărul poemelor purtând semnătura lui Yesevî este extrem de variabil de la un manuscris la altul, fără a trece, totuși, de două sute cincizeci, în ciuda faptului că, în cuprinsul unui catren, îi sunt atribuite patru mii patru sute de *hikmet*-uri. Manuscrisele sunt, în general, destul de eterogene, incluzând creațiile mai multor persoane, care și-au însușit stilul și pseudonimul maestrului, în diverse variante (Kûl Ahmed, Kûl Hâce Ahmed, Miskîn Hâce Ahmed, Miskîn Ahmed Yesevî etc.). Tradiția epigonilor este, de altfel, destul de răspândită printre populațiile turcice, perpetuându-se și în literatura mistică anatoliană; exemplul cel mai ilustru în această privință este cel al "școlii" create în jurul unui alt mare "necunoscut", Yûnus Emre. Această tendință a fost stimulată și de o practică instituită în cadrul ordinului *Yesevîlik*: postulanții și novicii erau obligați să memoreze lungi fragmente din *Dîvân-ı Hikmet* și să compună, la rândul lor, poeme structurate în același mod, care erau apoi incluse în corpusul aflat în circulație, spre a-i fi atribuite maestrului fondator.

Pe de altă parte, așa cum ține să menționeze Fuad Köprülü (1991, pp. 119-120), este îndoielnic că astfel de poeme, lipsite de fior liric autentic și de o reală valoare literară, ar fi supraviețuit celor opt secole

scurse de la crearea lor, dacă nu ar fi intervenit calitatea de lider spiritual a lui Yesevî, care a modificat substanţial perspectiva din care erau receptate şi care le-a lărgit, fără îndoială, aria de difuziune. Dobândind valoare liturgică[7], poemele amintite erau recitate cu ocazia adunărilor rituale ale ordinului *Yesevîlik*, fiind adeseori însoţite de acompaniament muzical şi servind destinaţiei pe care le-o conferise iniţial autorul.

Totodată, este la fel de posibil ca nici unul dintre poemele incluse în antologii să nu îi aparţină, de fapt, misticului din Turkestān; aceste poeme ar putea fi, în schimb, imitaţii "perfecte" ale operelor sale originale, oferind, astfel, o imagine mai mult sau mai puţin edificatoare asupra concepţiilor şi intenţiilor lui Yesevî. N-ar trebui să excludem nici posibilitatea ca aceste poeme, compuse în vederea acoperirii unor necesităţi de cult conjuncturale, să nu fi fost notate pe suport material, ci pur şi simplu memorate şi apoi transmise pe cale orală, din generaţie în generaţie. Oarecum izolată geografic şi supusă presiunii unor grupuri demografice foarte diferite sub raportul moştenirii şi al comportamentelor culturale, de la chinezi şi mongoli la ruşi, Asia Centrală şi-a pierdut, treptat, fermitatea reperelor valorice şi, după înflorirea cunoscută în epoca timuridă, a decăzut progresiv sau, mai exact spus, a rămas cantonată într-o

---

[7] Aspect, din nou, deloc singular. Un exemplu extras din propria noastră arie de interes (ne referim la spaţiul anatolian) este ordinul *Mawlawiyya*, al cărui fondator este socotit a fi Mawlānā Jalāl ad-Dīn ar-Rūmi, dar ai cărui creatori *de facto* au fost îndeosebi fiul şi nepotul acestuia, Sulţān Walad şi 'Ulū 'Ārif Čelebī. În cadrul acestei confrerii, *Maṯnawī*-ul lui Rūmī (socotit a doua carte sacră, după *Coran*, şi totodată canon al ordinului) era însuşit de fiecare novice, pe parcursul celor o mie şi una de zile de pregătire ce precedau primirea în rândurile membrilor confreriei, şi recitat cu veneraţie în timpul adunările rituale, îndeosebi cu ocazia aşa-numitei "ceremonii sacre", care includea concertul spiritual, *samā'*.

civilizație cu pronunțată tentă arhaică, care o personalizează oarecum la ora actuală, dar care i-a afectat șansele de racordare la principalele repere ale modernității. Astfel se explică faptul că un tip de poezie de genul celui atribuit lui Ahmed Yesevî, strâns legat de literatura populară preislamică, a fost cultivat cu înverșunare și perpetuat în limitele acelorași canoane, ca simbol constant al rezistenței culturale.

Ne vom opri, în cele ce urmează, asupra culegerii de poeme intitulate *Dîvân-ı Hikmet*[8]. Cuvântul *hikmet* (< ar. *ḥiqma*), care conferă titlul antologiei, poate să semnifice, la modul general: "înțelepciune"; "filosofie"; "cauză, cauză ascunsă"; "scop și înțelepciune divină, inaccesibile înțelegerii omenești"; "vorbă plină de miez, maximă, sentință". În sufism, vocabulei *hikmet* îi sunt atribuite, în diverse contexte, următoarele accepțiuni: "filosofie"; "măsură, moderație în gândire"; "cunoaștere autentică, dobândită pe baza experienței, cunoaștere bazată pe practică"; "acord desăvârșit între vorbă și faptă"; "model al desăvârșirii"; "cunoaștere a Celui Ce Este, așa cum este El". Indiferent de sensul mai mult sau mai puțin evident în care este folosită ori de conotații, vocabula *hikmet* este definită de adepții sufismului ca "una dintre oștile Domnului", "cea care întărește inimile sfinților", care îi ajută să depășească dificultățile, să-și înfrângă natura omenească.

Așa cum se poate constata, termenul a ajuns să desemneze, printre altele, tipul de poeme consacrat, cândva, de Ahmed Yesevî și cultivat apoi de adepții săi, continuând să fie vehiculat în acest sens de turcii răsăriteni, ca sinonim al vocabulei *ilâhî*, litt. "divin, sacru" și, prin

---

[8] Citatele de mai jos sunt reproduse, sub sigla *DH*, după ediția critică întocmită de Kemal Eraslan (Ahmed-i Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara, 1991).

extensie, "imn religios, poem religios"; aceasta din urmă este utilizată cu predilecţie de literatura populară cu caracter mistico-religios din Anatolia. Deşi nu s-a descoperit nici o consemnare privitoare la perioada din care datează această utilizare particulară a cuvântului *hikmet*, Fuad Köprülü (1991, p. 119) consideră că semnificaţia amintită devenise deja curentă în secolul al X-lea. Prin urmare, titlul *Dîvân-ı Hikmet* poate fi tradus prin "culegere de imnuri religioase".

Chiar dacă manuscrisele cunoscute sunt de dată relativ recentă, sărăcia surselor documentare de care dispunem cu privire la perioada veche a literaturii turce islamice face ca antologia menţionată să fie socotită, de marea majoritate a specialiştilor, drept unul din rarele exemple de literatură islamică originală redactată într-un dialect turcic, alături de celebra *Kutadgu Bilig*[9], "Ştiinţa despre fericire", dar şi drept cea mai veche operă turcică de factură sufită. Marea virtute a demersului poetic atribuit lui Ahmed Yesevî constă în adaptarea sa la cerinţele mediului în care şi-a desfăşurat activitatea misionară, constituit din nomazi, semi-nomazi sau ţărani turci superficial islamizaţi, care veneau către noua religie cu ardoarea sinceră a neofiţilor, dar care continuau să-şi practice riturile ancestrale, ale căror origini sau urme sunt perfect detectabile în vechiul paganism turc. Sesizând lipsa de adecvare a limbii arabe ca limbă liturgică în vastele spaţii ale stepei turco-mongole, în care centrele citadine (cu tot ceea ce implicau ele – în primul rând, moschei şi şcoli) erau puţin numeroase şi care erau dominate de populaţii adeseori

[9] Scrisă la Kâşgar, în 1069-1070, de Yūsuf Hās Hājib (pentru turci, Yûsuf/ Uluğ Hâs Hâcib), socotit primul poet turc de orientare islamică, *Kutadgu Bilig* este o "carte de învăţătură" destinată suveranilor timpului (a şi fost dedicată, de altfel, suveranului karakhanid 'Alī Ḥasan bin Sulaymān Arslān Hān), fiind concepută în stil alegoric.

nealfabetizate, cu gusturi simple și extrem de conservatoare, cu un stil de viață specific, "mentorul din Turkestān" a recurs, spre a-și promova ideile, la limba turcă comună – o limbă accesibilă, deloc sofisticată, menită să exprime fără echivoc datele esențiale ale revelației coranice.

La popularitatea, istoric atestată, a poemelor atribuite lui Yesevî a contribuit, neîndoios, și adoptarea unor formule și procedee artistice îndelung exersate de literatura populară turcă și adânc imprimate în conștiința destinatarilor mesajului apostolic: ne referim îndeosebi la catren, la versul cantitativ și la semi-rimă, care le-au conferit creațiilor în cauză un aer de familiaritate, facilitând procesul de memorare a poemelor. Observația diverșilor exegeți, conform căreia dervișii misionari erau adeseori confundați, în comunitățile izolate, cu *ozan*-ii[10] autohtoni, este, prin urmare, perfect verosimilă.

Tematica predilectă a poemelor incluse în *Dîvân-ı Hikmet* – evocarea unor episoade sau noțiuni specifice universului islamic, precum Pactul primordial (*mithâk* < ar. *mīṯāq*), ascensiunea nocturnă a profetului Muḥammad (*mi'râc* < ar. *mi'rāj*), paradisul ceresc (*cennet* < ar. *janna* sau *firdevs* < pers. *firdaws*), Tabla Păstrată (*levh-i mahfûz* < ar. *al-lawḥ al-maḥfūz*) etc., treptele cunoașterii mistice, raportul dintre Legea canonică musulmană (*Šarī'a*) și sufism, relația maestru-discipol și semnificația ghidului spiritual, condamnarea falșilor *ṣūfī*, a lipsei de pietate și a exceselor de orice natură, cultivarea respectului datorat persoanei și faptelor Profetului, dar și primilor patru califi (*ar-rāšidūna*, "cei bine

[10] Barzi populari, dar și șamani, persoane temute și, mai ales, extrem de respectate, a căror formă de inspirație era considerată de origine divină și care participau la toate momentele cruciale ale comunității, jucând un rol însemnat în

călăuziţi": 'Abū-Bakr, 'Umar, 'Uṯmān şi 'Alī) – a alimentat ideea sunnismului funciar, extrem de ferm promovat de Ahmed Yesevî; această versiune, acreditată iniţial de Fuad Köprülü, a fost susţinută de majoritatea exegeţilor. Fuad Köprülü avea să revină, ulterior, asupra propriilor afirmaţii, susţinând că viziunea cristalizată astăzi asupra misticului este aproape în totalitate rodul eforturilor concertate depuse de ordinul *Naqšbandiyya* (tr. *Nakşbendîlik*)[11] care, profitând de popularitatea lui Yesevî, şi-a însuşit o parte a tradiţiilor şi practicilor instituite de el, fiind folosit de autorităţile otomane, în momentele de criză, pentru contracararea altor ordine, cu mare aderenţă la mase, dar cu tendinţe manifest heterodoxe. Potrivit aceluiaşi savant, tradiţiile altor confrerii (*Bâbâîlik, Haydarîlik* şi *Bektâşîlik*) cu privire la Ahmed Yesevî şi la ordinul creat de el ar putea fi mai fidele realităţii istorice, în măsura în care, în situaţiile enumerate, interesele sectare nu impuneau deformarea gravă a datelor iniţiale. Cercetările cu privire la acest potenţial documentar se află abia în fază incipientă, dar este de presupus că imaginea pe care vor sfârşi prin a o oferi asupra sufismului din Turkestān va fi mult mai "colorată" şi ceva mai îndepărtată de tiparele acceptate ale islamului sunnit. Deocamdată, nu ne rămâne decât să precizăm, o dată în plus, că manuscrisele existente trebuie abordate cu oarecare prudenţă, dacă nu chiar cu rezervă, spre a se evita, pe cât posibil, erorile majore de interpretare. Căci, dacă cel mai vechi dintre aceste izvoare datează abia din secolul al XVII-lea, iar conţinutul său face, cu foarte rare şi nesemnificative excepţii, dovada unui sunnism riguros, nimic nu ne

---

riturile de trecere.

[11] Apărut în secolul al XV-lea, în marile centre islamice din Transoxiana, ca o reacţie a culturii iraniene sunnite faţă de paganismul turco-mongol.

împiedică să presupunem că acest document, la fel ca și altele semnalate, a fost pus în circulație sau, eventual, temeinic "revizuit" de ordinul *Nakșbendî*, din dorința de a corecta interpretările neconvenabile conferite dogmei islamice.

Poemele lui Ahmed Yesevî nu excelează nicidecum prin originalitate stilistică, fiind adeseori marcate de platitudini și limitându-se la prelucrarea unor teme și motive comune tuturor speciilor literaturii mistice. Un reper important al vieții și inițiativei apostolice ale lui Ahmed Yesevî era, fără îndoială, profetul Muḥammad – depozitar al tuturor profețiilor trimise de Dumnezeu umanității, "pecete a profeților" –, personaj exemplar, ale cărui acte urmau să fie reactualizate nu numai în spiritul, ci și în litera lor, ca garanție a validității propriilor demersuri. Prin intermediul poemelor, se acreditează ideea că, așa cum Muḥammad este alesul lui Dumnezeu, desemnat să primească și să dezvăluie lumii ultima, suprema Revelație divină, tot astfel și Ahmed Yesevî este alesul lui Muḥammad și, deopotrivă, al lui Dumnezeu. Fidelitatea față de Dumnezeu este întărită, de altfel, de participarea la Pactul primordial, de asumarea plenară a condiției de credincios al islamului, de membru al "celei mai bune dintre comunități":

Bil, Hak önce "Elüstü birabbikum?" dedi;
"Kalû belâ" dedi ruhum dersler aldı;
Şübhesiz bilin, Hak Mustafa "oğul" dedi;
O sebepten altmış üçte girdim yere. (*DH*, p. 59)

"Află că Dumnezeu a-ntrebat mai 'nainte: «Nu sunt Eu, oare,
Domnul vostru?»;
«Ba da, mărturisesc!», i-a răspuns sufletul meu, primind o lecție;

Îndoială nu este: Adevărul Muştafā[12] mi-a spus «fiule!»;

De aceea, am intrat în pământ la şaizeci şi trei [de ani]."

Identificându-se cu Muḥammad, Ahmed Yesevî se declară un străin, un "exilat" în această lume – aluzie la exilul sufletului ferecat în colivia ademenitoare a trupului ori, poate, la îndemnul profetic: "Fii în această lume ca un străin şi ca un călător şi numără-te printre locuitorii mormintelor!"[13]; în această ipostază, poetul aduce un omagiu suferinţei, valenţelor ei iniţiatice, dar şi cathartice:

Medîne'ye Resûl varıp oldu garip;

Gariplikte mihnet çekip oldu habip;

Cefa çekip Yaradan'a oldu karîp,

Garip olup engellerden aştım işte. (*DH*, p. 50)

"Ducându-se la Medina, Profetul s-a-nstrăinat;

Prin străini pătimind, a devenit Cel Iubit [de Dumnezeu];

Suferind, Creatorului i-a ajuns aproape;

Înstrăinat fiind, iată, eu am trecut de obstacole."

Tot potrivit exemplului oferit de Muḥammad, credinciosul este chemat să manifeste generozitate faţă de străini, faţă de orfani, faţă de cei slabi şi singuri:

Akıllı isen, gariplerin gönlünü avla;

Mustafa gibi ülkeyi gezip yetim ara;

Dünyaya tapan soysuzlardan yüz çevir;

Yüz çevirip, deniz olup taştım işte. (*DH*, p. 50)

"De eşti mintos, al străinului suflet vânează-l,

---

[12] Supranume al profetului Muḥammad, cu sensul de "cel ales".

[13] *Apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 176.

Precum Muştafă, colindă pământu-n căutarea orfanului,
Întoarce-ţi chipul de la cei închinaţi lumii;
Eu, chipul întorcându-mi-l, iată, am devenit mare, m-am revărsat."

Ahmed Yesevî face frecvente referiri la Legea canonică şi la relaţia sa esenţială cu asumarea vocaţiei mistice, la relaţia dintre exoteric şi esoteric; de asemenea, misticul din Yesî atrage adeseori atenţia asupra pericolului mereu prezent al ereziei:

Iman postu şeriattır, tarikat bil esasını;
Tarikate giren Hak'tan nasip aldı dostlar. (*DH*, p. 81)
"Blana credinţei este Legea [islamică], află ale ordinului temeiuri;
Cel ce intră în ordin, de la Dumnezeu şi-a luat iniţierea, prieteni!"

Tarikate şeriatsız girenlerin
Şeytan gelip imanını alır imiş. (*DH*, p. 217)
"Credinţa celor ce fără de Lege intră în ordin
Pare-a fi fost luată de Diavol."

Potrivit lui Ahmet Yesevî, devierile şi pericolele inerente cunoaşterii mistice nu pot fi evitate sau, cel puţin, atenuate, decât în prezenţa – apotropaică prin excelenţă –, a propriului maestru spiritual (*şeyh*, *mürşid* sau *pîr*), căruia discipolul îi datorează supunere absolută şi în a cărui personalitate trebuie să se piardă pe sine (*fenâ' fi-ş-şeyh*), căci extincţia în maestrul spiritual este premisa necesară extincţiei finale în Dumnezeu[14]:

Bu âlemde rüsva olup kan yutmasan,
Şeriatte, tarikatte pir tutmasan,

---

[14] În conformitate cu sentinţele profetice: "Omul este cu Cel care-l iubeşte" şi "Fii cu Dumnezeu; dacă nu izbuteşti, fii cu cei care sunt cu El!" (*apud* Vitray-Meyerovich, 1986, p. 176).

Hakikatte candan, tenden tam geçmesen,
Gafletlerden seni ne diye ayırıversin? (*DH*, p. 141)

"De nu pătimeşti în astă lume, dezonorându-te
De nu-ţi afli învăţătorul întru Lege, întru Ordin,
De nu treci cu totul de suflet şi trup, întru Adevăr,
De indolenţă cum te vei putea păzi?"

Mürşidlerin hizmetini kıl ihtiyar;
Kendiliğimden yola girdim, deme zinhar;
Iyi bilsen, tarikatın tehlikesi var;
Kılavuzsuz işbu yola girmeyin dostlar. (*DH*, p. 173)

"A învăţătorilor lucrare o alege,
Niciodată nu spune: «De unul singur am pornit la drum!»;
După cum bine ştii, în ordin primejdii multe adastă;
Pe astă Cale fără călăuză nu porniţi, prieteni!"

Pîr rızası Hak rızası olur dostlar;
Hak Taâlâ rahmetinden alır dostlar;
Riyâzette sır sözünden bilir dostlar;
Öyle kullar Hakk'a yakın olur imiş. (*DH*, p. 217)

"Voia învăţătorului este voia Adevărului, prieteni;
El împarte din milostenia Adevărului atotputernic, prieteni;
În sihăstrie, al tainei cuvânt el îl cunoaşte, prieteni;
Asemenea robi aproape sunt de Adevăr, se pare."

Ahmed Yesevî exaltă devotamentul şi perseverenţa pe calea aleasă, ruga stăruitoare, postul, asceza, însuşindu-şi concepţia existenţială a iluştrilor săi maeştri, dar şi îndemnurile la cumpătare atribuite lui Muḥammad de diverse "tradiţii" islamice (*ḥadīṯ*):

Adım, sanım hiç kalmadı, lâ lâ oldum;

Allâh yadını diye illâ oldum;

Halis olup, muhlis olup fenâ oldum;

Fenâ fiî'llâh makamına yükseldim işte. (*DH*, p. 57)

"Nici nume, nici renume nu mi-a'mai rămas, sunt doar prezent;
Numele Domnului mereu invocându-l, am devenit un singuratic;
Pur fiind, sincer fiind, m-am stins;
M-am înălțat, iată, la popasul stingerii în Dumnezeu."

Zikrini tamam edip döndüm divâneye;

Hak'tan başka birşey demedim bîgâneye;

Mumunu izleyip çırak girdim pervâneye;

Kor ateş olup, kavrulup yanıp söndüm işte. (*DH*, p. 55)

"Împlinind invocația [către Dumnezeu], m-am smintit;
Străinului nu i-am împărtășit decât Adevărul;
Pe urmele lumânării, fluturelui de noapte i-am devenit ucenic;
Am ajuns flacără dogorâtoare, am ars și, iată, m-am stins."

Seher vakti Hak uyandırıp kan ağlatır;

Bîdar kılıp kendi aşkına bel bağlatır. (*DH*, p. 203)

"Trezindu-ne la vremea zorilor, lacrimi de sânge ne face Adevărul
să vărsăm;
Deșteptându-ne din amorțeală, ne-robește dragostei Sale."

Idealul suprem al oricărui discipol, ținta finală a laborioaselor antrenamente fizice și spirituale pe care și le asumă este mortificarea voluntară sau "moartea înainte de moarte" (*ölmeden önce ölme*), ca premisă a reînvierii, a conectării la o metarealitate, a concentrării asupra unicei "Realități reale" – cea divină:

Ölmeden önce can vermenin derdini çektim. (*DH*, p. 93)

"Am cunoscut suferința de-a muri înainte de moarte."

Aşk yolunda ölmeden önce muhakkak öl sen. (*DH*, p. 113)

"Mori fără zăbavă pe calea dragostei, înainte de-a muri."

Nu puține sunt, pe de altă parte, reproşurile la adresa celor superficiali în credință, a "ipocriților" – temă coranică ce se va regăsi adeseori în literatura sufită anatoliană de mai târziu, oglindind divergențele existente între diverse curente de gândire şi secte religioase, cu privire la interpretarea unor dogme sau a unor acte şi sentințe normative atribuite Profetului (*sunna*, tr. *sünnet*):

Zâhid olma, âbid olma, âşık ol sen;

Mihnet çekip aşk yolunda sâdık ol sen;

Nefsi tepip dergâhına lâyık ol sen;

Aşksızların hem canı yok, imanı yok. (*DH*, p. 115)

"Sihastru să nu fii, nici închinător, ci fii îndrăgostit;

Rămâi fidel, chiar de suferi pe calea iubirii;

Alungă-ți eul, fii demn de-al Său lăcaş;

Cei de iubire lipsiți nici suflet, nici credință n-au."

Candan geçmeden "Hû Hû!" demek hep yalan;

Bu hayasızdan sual sormayın, yolda kalan;

Kendisi de gizli, sözü de gizli, Hakk'ı bulan;

O sebepten altmış üçte girdim yere. (*DH*, p. 61)

"Minciună este să rosteşti «El [este] El!» fără a trece dincolo de suflet;

Nimic nu-l întrebați pe-acest neruşinat oprit în drum;

Cel ce pe Domnul Îl află e tainic, [precum] tainică-i este şi vorba;

De-aceea am intrat în pământ la şaizeci şi trei de ani."

Tema sufletului ferecat în trup asemenea unei păsări într-o colivie, a sufletului trezit treptat la conştiinţa sorgintei sale divine şi zbătându-se spre a-şi redobândi libertatea originară – îndelung abordată de sufism şi agreată în mod deosebit de misticii persani –, îşi găseşte reflectarea şi în poemele misticului din Turkestān:

Rabb'im yâdı ulu yâddır, söyler olsam,
Ballar gibi tatlı olur dilim benim,
Kendim fakir, ikrar ettim, oldum hakir;
Kanat çarpıp uçar kuş gibi gönlüm benim. (*DH*, p. 133)

"De spun: «Amintirea Domnului meu prea-naltă este!»,
Limba-mi devine dulce ca mierea;
Sărman sunt, Lui m-am mărturisit, neînsemnat;
Al meu suflet bate din aripi, asemenea păsării zboară."

Iman mumunu yandırsan, ruh kuşunu yandırsan,
Allâh'ma sığmsan seher vakti olanda. (*DH*, p. 299)

"De arzi a credinţei lumânare, de arzi a spiritului pasăre,
De te-adăposteşti în Dumnezeul tău, cel din revărsat de zori."

Gözüm düştü, gönlüm uçtu, Arş'a aştı;
Ömrüm geçti, nefsim kaçtı, bahrim taştı;
Kervan göçtü, menzil aştı, yorgun düştü;
Sır ulaştı, nasıl olacak halim benim?

"Ochii mi s-au închis, sufletul mi-a zburat, a ajuns la tronul ceresc;
Mi-a trecut viaţa, sinele m-a părăsit, a mea mare s-a revărsat;
S-a mutat caravana, a trecut de popas, a doborât-o osteneala;
Taina a aflat-o; cu mine, oare, ce va fi?" (*DH*, p. 133)

O menţiune lapidară din cuprinsul mai multor antologii atribuite lui Ahmed Yesevî a stârnit nedumerire şi, implicit, speculaţii asupra posibilei sale semnificaţii: este vorba de evocarea insistentă a unui aşa-numit "catastif secund" sau "al doilea catastif" (*defter-i sânî*), care ar fi fost reprezentat de corpusul de imnuri atribuit maestrului spiritual:

Bismillâh'la başlayarak hikmet söyleyip
Tâliplere inci, cevher saçtım işte
Riyâzeti katı çekip, kanlar yutup
Ben defter-i sâni sözünü açtım işte. (*DH*, p. 49)

"Cu *bismillâh*[15] pornind a rosti imnuri,
Le-am împărţit, iată, discipolilor, perle şi giuvaiere;
Îndoindu-mi privaţiunile, îndurând,
Am purces, iată, la al doilea catastif."

Fuad Köprülü (1991, pp. 124-125) avansează ipoteza că manuscrisele cunoscute astăzi sunt, în întregime, opera unui alt poet care, însuşindu-şi la un moment dat stilul lui Ahmed Yesevî, s-a folosit de numele lui ca de un pseudonim literar, raportându-se la opera originală, pierdută, ca la un "catastif primar"; aşa cum menţionează exegetul, manuscrisele aflate în circuitul ştiinţific includ, în mod evident, creaţiile unor poeţi din diverse epoci, adepţi ai manierei poetice impuse de Yesevî – aspect confirmat de inadvertenţele istorice strecurate într-o serie de poeme (aluzii la evenimente sau personaje posterioare, aşa cum se întâmplă cu poetul-martir Nesîmî[16]). O asemenea interpretare pare, totuşi,

---

[15] *Bi-smi Allāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm*, "În numele lui Dumnezeu cel Milos şi Milostiv".

[16] Sayyid 'Imād ad-Dīn Nesīmī (în variantă turcă, Imâdeddin Nesîmî), poet şi mistic

puțin plauzibilă, căci un act de uzurpare a identității, fie el și în scopuri pioase, implică întotdeauna strategii de disimulare, de tăiere a "punților" care conduc spre original.

Deși nu socotește improbabilă ideea predecesorului său, Kemal Eraslan (1991, pp. 340-342) propune și alte variante de interpretare a misterioasei sintagme. Astfel, pornind de la o altă metaforă care revine în diverse formule – *Diri oldukça aşk defteri tamamlanmaz* (*DH*, p. 101), "Cât timp ești viu, catastiful dragostei nu se sfârșește" sau *Aşk defteri sığmaz dostlar dergâhına* (*DH*, p. 155), "Catastiful dragostei nu se află în lăcașul prietenilor [lui Dumnezeu]"–, el ajunge la concluzia că *Dîvân-ı Hikmet* era, de fapt, un îndemn la asumarea dragostei divine. O altă posibilitate de interpretare pornește de la faptul că Tabla Păstrată (tr. *levh-i mahfûz*) – pe care, potrivit tradiției islamice, sunt înscrise faptele și destinele tuturor indivizilor umani –, este supranumită "catastiful etern" (*defter-i ezel*); acesta ar putea constitui, prin urmare, "primul catastif" sau "catastiful primordial", în vreme ce opera lui Yesevî, consacrată "căii dragostei divine", ar putea fi concepută ca un "al doilea catastif". În fine, o altă variantă de interpretare propusă de Kemal Eraslan are în vedere analogia posibilă cu așa-numitul *defter-i âmâl*, "catastif al faptelor", în care, potrivit tradiției islamice, Nākir și Munkir, cei doi îngeri așezați pe

---

otoman de probabilă origine turcmenă, contemporan al sultanului Mûrâd I (1359-1389). Adept înfocat al lui Faḍl Allāh al-Ḥurūfī/Astarābādī (martirizat în anul 1394), a murit tragic la Alep, la începutul secolului al XV-lea, fiind condamnat la moarte prin jupuire de viu, datorită concepțiilor sale eretice. A călătorit mult și a avut o influență notabilă asupra grupurilor musulmane de tendință șiită. A lăsat o culegere de poeme în limba turcă și una în limba persană; i se atribuie, de asemenea, versuri în limba arabă (Babinger, *E. I.*[1], 1936; Kabaklı, 1968, pp. 261-263; Gölpınarlı, 1964, pp. 18-20).

umărul drept, respectiv pe umărul stâng al oamenilor, consemnează actele caritabile şi păcatele fiecăruia.

Andras Bodrogligeti (1992, pp. 1-11) propune o altă viziune asupra aceluiaşi subiect. Astfel, observând că aluziile la aşa-numitul *defter-i sânî* figurează, de obicei, în secţiunea introductivă a manuscriselor, savantul le interpretează ca pe un mesaj special, menit să atragă atenţia asupra responsabilităţii asumate de autor: aceea de a transmite mesajul complex cuprins şi "integrat" în Legea islamică revelată (tr. *şerî'at*), în calea mistică de cunoaştere a Realităţii supreme (*tarikat*) şi în Adevărul muhammedan, exemplificat prin însăşi persoana lui Ahmed Yesevî. Este imaginat, cu alte cuvinte, un "catastif al Profetului", ca prototip reactualizat, la mai bine de cinci secole distanţă de epoca acestuia, de misticul din Turkestān, în virtutea atât de controversatei *imitatio Mohammedi*. Această supoziţie pare destul de pertinentă, fiind susţinută chiar de orientarea tematică şi de conţinutul poemelor. Ne întrebăm, în context, dacă prezentul corpus nu datează cumva din ultima perioadă de viaţă şi activitate a lui Yesevî – cea care debutează o dată cu revenirea sa la Yesî, în jurul anului 1160, şi care îl consacră în memoria posterităţii ca apostol al islamului. Un asemenea detaliu ar putea explica şi tenta pronunţat didactică a poemelor la care ne referim – consecinţă inevitabilă a finalităţii propedeutice care le-a fost atribuită iniţial. Nu putem exclude nici posibilitatea ca volumul de poeme să fi fost conceput ca o a doua parte – versificată – a opusculului intitulat *Risâla*, despre care se ştie că era constituit, la origine, din două secţiuni.

Controverse a suscitat şi problema limbii originare a poemelor, de vreme ce manuscrisele cunoscute trădează numeroase interpolări datorate, probabil, copiştilor, tendinţei permanente de modernizare şi adecvare a

limbajului, sau de adaptare la sistemul fonetic specific diverselor limbi ori dialecte turcice. Respingând punctul de vedere al unor turcologi europeni, potrivit cărora limba poemelor cunoscute astăzi coincide cu turca vorbită în secolul al XII-lea, Fuad Köprülü (1991, pp. 126-145) socotește că limba la care a apelat autorul trebuie să fi fost limba literară a populațiilor turcice de est (*Doğu Türkçesi* sau *Hâkâniye Türkçesi*), folosită îndeosebi în zona Kâşgarului şi în împrejurimile acestuia şi văzând mari asemănări cu graiul altor populații din același perimetru geografic: *Çiğil, Yağma, Argu, Tohsı,* uigurii etc. Observând că limba poemelor cunoscute astăzi nu coincide, în mod cert, cu limba la care va fi apelat Ahmed Yesevî în secolul al XII-lea, Kemal Eraslan (1991, pp. 38-39) presupune că autorul a apelat la aspectul literar al limbii/dialectului turcic de est, ori la limba scrisă comună întregii Asii Centrale.

Este cert că nu se poate formula o judecată definitivă în această privință, atâta timp cât nu se va descoperi un manuscris, fie el original sau copie, care să dateze din secolul al XII-lea sau chiar al XIII-lea şi care să ateste particularitățile concrete ale codului lingvistic pe care maestrul spiritual din Turkestăn îl socotea adecvat scopurilor sale.

Personalitatea lui Ahmed Yesevî este importantă nu numai din perspectiva operei pe care a lăsat-o urmaşilor – operă care, aşa cum am văzut, nu reuşeşte sau, poate, nu-şi propune să atingă lirismul versurilor lui Yûnus Emre, de pildă –, ci şi a calității sale de fondator al unui ordin cu certă audiență în întreaga lume turcică. Paradigma spirituală propusă de ordinul *Yesevîlik* avea să trezească largi ecouri în această arie culturală, punând bazele unei tradiții ale cărei sedimente persistă, în forme atenuate, până astăzi şi care urma să-şi găsească încununarea în generoasele forme ale sufismului popular anatolian.

Cantonat iniţial în împrejurimile Taşkentului, în zona fluviului Jayhūn (Sâr-Daryâ), ordinul s-a răspândit apoi cu repeziciune în Transoxiana, Hārezm, Hurāsān, Azerbaidjān şi Anatolia, graţie activităţii neobosite a dervişilor misionari, dominând cu autoritate viaţa religioasă a populaţiilor turcice din zonă până la apariţia mişcării *Nakşendî*, în secolul al XV-lea. Ulterior, *Nakşbendîlik*-ul avea să disloce confreria *Yesevîlik*, îndeosebi în Transoxiana, Hurāsān şi Hārezm, chiar dacă dervişii *Yesevî* n-au putut fi înlăturaţi total din regiunile amintite nici măcar în secolele XV-XVII[17]. Ei şi-au păstrat nealterată influenţa în spaţiul iniţial de difuziune (zona Jayhūnului şi stepele chirghizo-kazahe), unde cultul lui Ahmed Yesevî subzistă şi în epoca contemporană, sub forme dintre cele mai variate (Köprülü, 1991, pp. 117-118, 120; 1981, pp. 197-198).

Centrul acestui cult este reprezentat de mausoleul lui Ahmed Yesevî, ridicat la sfârşitul secolului al XIV-lea în oraşul Turkestān (aflat, astăzi, în Kazahstān), la iniţiativa şi sub îndrumarea directă a lui Timūr Lenk, mare admirator al misticului.

Poemele lui Ahmed Yesevî se bucurau şi ele de reală popularitate în zona Asiei Centrale, fiind păstrate cu sfinţenie şi transmise din generaţie

---

[17] Aşa cum aminteam anterior, după migraţia în spaţiul anatolian, dervişii *Yesevî* s-au implicat în campaniile de islamizare a Rumeliei, întemeind aşezăminte de tip sufit chiar în Peninsula Balcanică. Deşi cel mai notoriu, cazul lui Sarı Saltuk Bâbâ (Dede) nu este deloc singular. Amintim şi de aš-Šayḫ aš-Šarīf Muḥammad al-Hindī, originar din Agra (India) – derviş *Yesevî* refugiat, în anii 1552-1553, la curtea şahului safavid Ţahmasb I, împreună cu Humāyūn Šāh, al cărui vizir era; simţindu-se în primejdie ca urmare a orientării sale religioase, ce contravenea doctrinei oficiale a safavizilor duodecimani, acesta s-a stabilit la Istanbul şi, ulterior, în zona fortăreţei Lipova (tr. *Lippa*) de lângă Timişoara, unde a primit o feudă (*zeâmet*) şi unde a şi murit, în anul 974 H./ 1566-1567 (Köprülü, 1991, p. 117).

în generație. Se pare că până la revoluția socialistă din 1917, volume și chiar manuscrise atribuite lui Yesevî existau în numeroase familii uzbece; prin urmare, accesul la colecțiile particulare și examinarea lor sistematică pot oferi oricând noi surprize și, implicit, date suplimentare asupra vieții și creației misticului.

Prestigiul lui Yesevî era considerabil și printre triburile turcmene din teritoriile cuprinse între Amû-Daryâ (Oxus, Jayhūn) și Marea de Azov, al căror nivel cultural se situa, în unele privințe, cu mult sub pragul atins de centrele citadine din Asia Centrală. S-a remarcat, de pildă, influența indubitabilă exercitată de stilul poemelor lui Ahmed Yesevî asupra creației poetului popular Mahdûm Kuli (adept al ordinului *Nakšbandiyya*), considerat și astăzi cel mai mare poet turcmen de orientare sufită (Köprülü, p. 177). Să notăm, de asemenea, faptul că o legendă a tătarilor nogai îl prezintă pe eroul popular Idüge-bi (Idige) ca descendent al lui Yesevî (Melioransky, *E. I.*[1], 1908).

Un detaliu interesant pentru lumina pe care o proiectează asupra ordinului *Yesevî*, asupra începuturilor și tradițiilor sale, ca și asupra contextului social în care a apărut și s-a dezvoltat acesta este oferit de Baymirza Hayit. Evocând formele de manifestare a ataşamentului față de misticul din Turkestān, exegetul susține că, încă din timpul vieții lui Yesevî, apăruse în rândul femeilor din regiune o adevărată tradiție a memorării și transmiterii orale a poemelor sale mistice[18]. Inițiatoarea

[18] Potrivit raportorului, de toamna până primăvara, patruzeci de tinere (selectate potrivit calităților personale) obișnuiesc să se adune cu regularitate în anumite zile ale săptămânii, spre a participa la un gen de ședințe de recitare, care se desfășoară după un ceremonial prestabilit. Actantele îngenunchează, formând un patrulater, iar în spatele lor se așează persoanele care constituie auditoriul (fete, femei, tineri imberbi).

acestui obicei, atestat şi în zilele noastre, ar fi fost Gevher Şehnâz, una dintre fiicele maestrului. Nu trebuie să uităm însă că, potrivit unor surse documentare, participarea comună a femeilor şi a bărbaţilor la şedinţele de *ḏikr* (tr. *zikr*, *zikir*) specifice ordinului *Yesevîlik* a atras proteste energice din partea teologilor şi a sufiţilor de orientare sunnită din Ḫurāsān şi Transoxiana (Köprülü, 1929, p. 7; Kardaş, 1976, p. 1416); acest tip de comportament era însă o consecinţă previzibilă a

---

Ferestrele încăperii în care are loc adunarea sunt camuflate, iar în centrul patrulaterului este amplasat un stâlp de lemn, de circa 1-1,5 metri înălţime, în vârful căruia se află o lumânare – aprinsă la începutul ceremoniei. Intensitatea vocilor recitatoarelor este dirijată de o bătrână aflată printre tinerele fete. Înainte de recitarea poemelor propriu-zise, se rosteşte o rugăciune colectivă. Se trece, apoi, la prezentarea poemelor lui Yesevî, rostite de grupuri de câte zece tinere. Ceremonia durează circa două ore. La sfârşit, cele patruzeci de recitatoare prezintă un anumit fragment de poem, cuprinzând o invocaţie către Dumnezeu, rostită în acompaniamentul instrumentului de suflat numit *ney*. Este rostită, apoi, o rugăciune pentru odihna sufletului lui Ahmed Yesevî, după care se stinge lumânarea şi se înlătură camuflajul de la ferestre. După ceremonie, se serveşte ceai, timp în care persoane recunoscute pentru cunoştinţele lor privitoare la viaţa şi opera lui Yesevî (*Yesevîhân*) relatează diverse tradiţii orale, axate îndeosebi pe perioada retragerii misticului în chilia sa subterană. Deşi difuzarea şi chiar invocarea operei lui Yesevî a fost interzisă în perioada comunistă, tradiţia amintită a continuat să subziste, sub forma întrunirilor clandestine (Hayit, 1992, pp. 45-47). De remarcat, în cazul prezentat, supravieţuirea unor elemente de sorginte şamanică, care trebuie să fi existat încă din epoca lui Yesevî şi care sunt de natură să contureze, măcar parţial, câteva dintre coordonatele ceremoniilor religioase din prima perioadă de existenţă a ordinului: stâlpul de lemn, ca figurare a arborelui cosmic, aflat în Centrul Lumii (loc magic, care face posibilă trecerea de la un nivel cosmic la altul, restabilirea comunicabilităţii primordiale), dar şi camuflajul ferestrelor, sugerând ideea unei descinderi infernale, coroborată cu ascensiunea, cu călătoria mistică în cer, dată fiind lumânarea plasată în vârful stâlpului – simbol al luminii divine. Semnalăm, totodată, valenţele simbolice ale numărului tinerelor prezente la ceremonie.

matriarhatului, care a dominat mult timp relaţiile de familie în vechea societate turcică şi în virtutea căruia femeia participa nemijlocit la evenimentele fundamentale ale comunităţii.

Tipul femeii-voinic este deosebit de agreat de literatura populară turcă, preislamică sau imediat următoare adoptării islamului. Curentul mistic *Bektâşîlik*, care s-a bucurat de o largă preţuire printre turcii anatolieni, avea numeroase adepte, permiţând şi chiar încurajând participarea femeilor la ceremoniile religioase. De notorietate este şi faptul că Mawlānā Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī, fondatorul direcţiei mistice *Mawlawiyya*, susţinuse, la rândul său, iniţierea femeilor; acestea se întruneau cu regularitate spre a audia prelegerile misticului iar unele dintre ele s-au dedicat, cu timpul, monahismului, ajungând chiar în fruntea unor lăcaşuri ale ordinului. Această orientare a fost abandonată mai târziu, sub ofensiva islamului ortodox şi, poate, sub presiunea autorităţilor, cunoscute fiind interesul şi chiar predilecţia unor sultani pentru congregaţia amintită.

Aspectele legate de caracterul şi de structura iniţială a ordinului *Yesevîlik* sunt departe de a fi elucidate pe deplin la ora actuală. După cum aminteam, Fuad Köprülü şi-a revizuit punctul de vedere privitor la orientarea funciar ortodoxă a mişcării, pledând pentru aprofundarea surselor documentare provenite din cercuri apropiate ordinelor *Bâbâî*, *Haydarî* şi *Bektâşî*, care par să-şi aibă punctul de plecare în tradiţia orală *Yesevî*. Exegeţii care se limitează doar la studiul operei, refuzând orice alte intruziuni sau "voci" pledează, uneori cu înverşunare, pentru sunnismul lui fundamental, respingând categoric alte interpretări. Or, mărturiile fragmentare care ni s-au transmis cu privire la unele practici şi ceremonii curente sunt de natură să trezească mai curând rezerve sau, cel

puţin, să impună o serie de amendamente la aserţiunea de mai sus. În plus, încercarea *Nakşbendîlik*-ului – ordin cu orientare sunnită –, sprijinit de autorităţi, de a disloca şi chiar înăbuşi *Yesevîlik*-ul ar putea consitui un argument în favoarea posibilului caracter heterodox al celui din urmă. Desigur însă că noţiunea de heterodoxie este ea însăşi extrem de fluidă şi că ceea ce percepem astăzi ca heterodox, prin apelul la surse livreşti, părea perfect natural, nu numai în epoca respectivă, ci şi în mediul căruia i se adresa cu predilecţie Yesevî. Micile "iregularităţi" reprezentau, probabil, concesia inevitabilă, deşi nu neapărat dureroasă, esenţială, făcută temerarilor pionieri ai islamului din Asia Centrală. Acestea puteau fi puse nu atât pe seama şiismului – destul de puţin răspândit în zonă –, cât a trecutului şamanic. Pe de altă parte, este adevărat că, aşa cum afirma Fuad Köprülü într-un alt context (1929, p. 5), elementele de extracţie şamanică sunt semnificative nu atât la nivel informal – din perspectiva istoriei doctrinelor sufite, prin urmare –, cât mai ales din punctul de vedere al fizionomiei ordinelor practicante, apreciere valabilă în mare măsură şi pentru *Yesevîlik*. Această influenţă, evidentă în perioada sufismului timpuriu, avea să se estompeze treptat, sub efectul amplificării ofensivei religioase a ortodocşilor şi al extinderii reţelei de şcoli coranice (*madrasa*, tr. *medrese*), devenite instrumente eficiente ale politicii de stat. Este de presupus, de altfel, că, încă de la început, anumite ordine cu un comportament oarecum suspect în ochii teologilor oficiali, precum *Yesevîlik*, îmbrăcau un aspect mai sobru în centrele citadine, a căror viaţă socială şi religioasă gravita în jurul mocheii şi al şcolilor coranice, dominate de doctrina sunnită. Cazurile de deviaţie de la dogmă erau mai frecvente în mediul rural sau în aşezările provizorii ale nomazilor ori semi-nomazilor – unii dintre ei, recent convertiţi la islam –, pentru care

atitudinea sau comportamentul religios presupuneau, implicit, raportarea la un sistem de practici rituale ancestrale. În același mod, pornind de la observația că oamenii se roagă, în general, în același loc, investit cu capacitatea magică de a înlesni comunicarea cu sacrul, vechi lăcașe de cult, consacrate ca atare de alte religii (de pildă, în Asia Centrală, foste mănăstiri buddhiste sau chiar creștine) au fost transformate în moschei sau în așezăminte sufite, păstrându-și astfel, într-un fel sau altul, funcționalitatea inițială. La fel s-a întâmplat și cu mormintele sfinților[19].

Revenind la ideea substratului șamanic detectabil în practicile religioase ale *Yesevîlik*-ului, reamintim că procesul de islamizare a populațiilor turcice s-a prelungit pe parcursul mai multor sute de ani și că, datorită migrației continue a unor grupuri de populații spre vest, componentele religioase de factură arhaică au fost mereu împrospătate, dispariția sau atenuarea lor dovedindu-se un proces de lungă durată. În mod evident, dervișii misionari "adoptați" de nomazii sau semi-nomazii stepelor erau percepuți prin raportare la un sistem de referință preexistent și asimilați, prin urmare, *ozan*-ilor sau șamanilor, prin identificarea categoriei comune pe care o reprezentau: cea a "specialiștilor în relația cu sacrul". Misionarii se vedeau, la rândul lor, nevoiți să facă unele concesii și să accepte un astfel de tratament, pentru a-și putea transmite mesajul reformator; nu este exclus ca ei înșiși să fi fost supuși influențelor

---

[19] Nenumărate situații de acest gen pot fi semnalate în Peninsula Balcanică unde, după islamizarea unor segmente ale populației sau după colonizările turcești, vechi centre de cult creștine au devenit obiectul interesului și veneraței egale a creștinilor și musulmanilor, dobândind semnificații ori conotații specifice în conștiința religioasă a fiecăreia dintre comunitățile implicate; pentru detalii în această privință se pot consulta lucrările lui F. W. Hasluck: *Bektaşîlik Ţetkikleri*, Istanbul, 1928 și *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929.

mediului în care îşi desfăşurau activitatea, cu atât mai mult cu cât o parte dintre ei erau naturi la fel de simple ca şi cele cu care intrau în contact. Fuad Köprülü (1929, pp. 8-12) remarcă marea asemănare dintre miracolele atribuite sfinţilor revendicaţi de diferite ordine sufite din Asia Centrală şi cele cu care sunt creditaţi sfinţii buddhişti (de pildă, metamorfozările în păsări şi zborurile miraculoase din legendele referitoare la Ahmed Yesevî şi la discipolii săi, precum şi din cele privitoare la Hâcı Bektâş Velî şi la sfinţii din Turkestānul chinez), repetarea unor motive frecvente în folclorul indian etc.

În ceea ce priveşte influenţa tradiţiilor şamanice asupra aspectului exterior al membrilor ordinului – influenţă notabilă mai ales în cazul unei alte confrerii cu largă aderenţă populară, ale cărei ecouri au ajuns şi în Anatolia, *Rifâ'îlik* (*Rifā'iyya*)[20] –, ea este mai greu de cuantificat, dat fiind

---

[20] Numit la începuturi şi *'Aḥmadiyya*, acest ordin a fost fondat de 'Aḥmad bin 'Alī 'Abū-l-'Abbās ar-Rifā'ī (m. 1175 sau 1183), originar din Irak, unde şi-a susţinut şi predicaţia. I se atribuie câteva opere (două predici, o culegere de poeme, o colecţie de rugăciuni, exerciţii de devoţiune şi incantaţii, precum şi un mare număr de sentinţe pioase), a căror paternitate rămâne, totuşi, adeseori incertă. Ordinul s-a remarcat prin comportamentul oarecum excentric al membrilor săi (aşa-zise miracole, precum mersul pe cărbuni încinşi, străpungerea trupului cu diverse obiecte ascuţite, călăritul animalelor sălbatice, îngurgitarea unor obiecte incandescente sau a sticlei pisate etc.), comportament atestat însă abia după invazia mongolă, ca o achiziţie de dată mai recentă. Fondatorul predica, între altele, sărăcia, austeritatea şi non-rezistenţa în faţa justiţiei umane, indiferent de natura sentinţelor pronunţate de organele reprezentative ale acesteia. Datorită particularităţilor formei de *ḏikr* colectiv pe care o practicau, adepţii ordinului au fost supranumiţi şi "dervişii urlători". Ordinul *Rifā'iyya* – unul dintre primele ordine sufite cu ecou notabil în Anatolia – era răspândit în Irak, Azerbaidjān, nordul Africii (Egipt) şi chiar în unele aşezări ale Hanatului Hoardei de Aur (Margoliouth, *E. I.*[1], 1936; Öztürk, 1988, pp. 110-113; Köprülü, 1929, pp. 11-19;

faptul că referirile la asemenea detalii sunt destul de laconice. S-ar putea deduce, prin urmare, că el se încadra, oarecum, în limitele normalităţii acceptate în epocă. Într-una din legendele al căror protagonist este Ahmed Yesevî se menţionează că acesta obişnuia să poarte o blană sau o piele de animal foarte uzată, întoarsă pe dos, şi o căciulă neagră, din blană de oaie. Fiind vorba, însă, despre o "pildă" menită să evidenţieze contrastul dintre înfăţişarea umilă şi profunzimea cunoştinţelor sale, informaţia în sine nu este neapărat relevantă.

Mai grăitoare pare influenţa exercitată de şamanism, de vechile invocaţii şi dansuri extatice ale şamanilor din Asia Septentrională şi Centrală asupra modalităţii de *ḏikr* specifice ordinului *Yesevîlik* – modalitate cunoscută sub numele de "*ḏikr* zimţat" (*zikr-i erre*) sau "*ḏikr* al fierăstrăului" (*zikr-i minşârî*) –, care, potrivit unor autori musulmani, corespundea gusturilor specifice ale turcilor. Din versurile lui Ahmed Yesevî răzbat atât ecouri ale momentelor de *ḏikr* solitar – "*ḏhikr* al inimii" –, cât şi ecouri ale şedinţelor de *ḏikr* colectiv:

Tan atana kadar Hakk'ı anan kişi,
Dağ ve çölü bostan kılar akan yaşı;
Allâh'ı der, başka şeyle yoktur işi;
O âşıkı insanlardan cüda kıldım. (*DH*, p. 129)

"Lacrima celui ce-L aminteşte pe Domnul până în zori,
Muntele şi deşertul le preschimbă-n grădină;
El [doar] pe Dumnezeu Îl numeşte, altceva nu făptuieşte;
Pe-ndrăgostitul acesta, eu de oameni l-am despărţit."
Gece gündüz zikrederek rahat kıldım

1991, pp. 204, 266).

O sebepten altmış üçte girdim yere. (*DH*, p. 63)

"Chemându-L pe Domnul zi şi noapte, am aflat tihna;
De aceea am intrat în pământ la şaizeci şi trei de ani."

Hak zikrini can içinden çıkarmasan,
Üç yüz altmış damarını tepretmesen,
Dört yüz kırk dört kemiğini kül kılmasan,
Yalancıdır, Hakka'a âşık olanı yok. (*DH*, p. 111)

"Acela ce pe Dumnezeu nu-L invocă din adâncul sufletului,
Acela ce nu-şi mişcă cele trei sute şaizeci de vene,
Acela ce nu-şi preface-n cenuşă cele patru sute patruzeci şi patru de oase,
Acela este-un mincinos, nu un îndrăgostit de Dumnezeu."

Gelin toplanın zâkir kullar, zikr edelim;
Zâkirleri Hüda şübhesiz sever imiş.
Aşksızların imanı yok ey yâranlar;
Cehennemde devamlı olarak yanar imiş. (*DH*, p. 221)

"Veniţi, adunaţi-vă, o, robi ai invocaţiei, [pe Domnul] să-L amintim,
Dumnezeu, neîndoios, pe slăvitori îi iubeşte;
Cei lipsiţi de dragoste credinţă n-au, prieteni;
În iad vor arde, îmi pare, fără zăbavă."

Halkada Hû diyiniz, aşk oduna yanınız,
Ten, can ile tâlipler, tekbir önce diyiniz.
Hû Hû diye inleyip, Hû demekte mâna var,
Didarından ümitli, rahmetinden alınız. (*DH*, p. 331)

"Spuneţi «El!» în cercul invocaţiei, în focul dragostei ardeţi,
Cu trupul, cu sufletul, voi, tânjitorilor, lăudaţi a Domnului unicitate!

Rostiți, suspinând «El [este] El!», căci spusa El e plină de tâlc;
Nădăjduind la Chipul Divin, din a Sa milostenie împărtășiți-vă."

Versurile de mai sus, ca și altele analoage, sugerează limpede că una dintre formulele predilecte de *ḏikr* ale ordinului *Yesevîlik* era *Hû, Hû*! ("El [este] El") – formulă dintre cele mai răspândite, alături de cea bazată pe repetarea teonimului coranic *Allāh*. Alegerea formulei depindea de nivelul și de profunzimea cunoștințelor spirituale dobândite de adept, de cadrul invocației (*ḏikr* solitar sau colectiv), de momentul desfășurării sale. Există și contexte care sugerează practicarea curentă a așa-numitului "*ḏikr* ascuns/tainic" – rezervat îndeobște dervișilor care atinseseră pragul maximei spiritualizări:

Gece yatmayıp uykusunu haram kılsa,
Kalb zikrini, sır zikrini tamam kılsa,
Bin bir adını tesbih edip dile alsa;
Kul ne diye dergâhında hata kılsın? (*DH*, p. 143)
"De nu se culcă noaptea și somnul și-l alungă,
De-mplinește invocația inimii, invocația tainei,
De rostește: «Dumnezeule din cer!», grăind cele o mie de nume,
Cum ar putea greși robul în al său lăcaș?"

Versurile citate par a denota o combinație între tehnica acelui "*ḏikr* ascuns" sau "*ḏikr* al inimii" și formula de "*ḏikr* al limbii" – cel din urmă realizat, ca și în cazul ordinului *Naqšbandī*, fără emisie vocală, prin mișcarea limbii în interiorul cavității bucale[21].

---

[21] Distincția între cele două forme de *ḏikr* – practicate, de această dată, alternativ, în funcție de împrejurări – este evocată și în secțiunea concluzivă a "*Istoriei* 'Uwaysī-*lor*" (*Taḏkira al-'Uwaysiyya*), redactată de 'Aḥmad din 'Uzgān (Baldick,

Deosebit de semnificativ pare a fi rolul atribuit de ordinul *Yesevî* ascezei şi meditaţiei solitare. Rădăcinile practicilor ascetice specifice ordinului şi, îndeosebi, ale tipului de recluziune (tr. *halvet*) adoptat de acesta trebuie căutate, desigur, în celebrul demers fondator al lui Ahmed Yesevî. Momentul la care ne referim se reflectă pe larg în poemele mistice atribuite mentorului turc; mai mult, insistenţa asupra acestui episod conduce, pe drept cuvânt, la concluzia că el a reprezentat un punct de referinţă în experienţa sa spirituală: *O sebepten altmış üçte girdim yere* (*DH*, p. 59), "Din acea pricină am intrat în pământ la şaizeci şi trei [de ani]"; *Mutlu olup yer altına girdim işte* (*DH*, p. 105), "Fericit fiind, am intrat, iată, în pământ" sau *Mahrem olup yer altına girdim işte* (*ibidem*), "Tăinuit fiind, am intrat, iată, în pământ"; *Ihtiyarlayıp oldum yer altında nihan şimdi* (*ibidem*, p. 253), "Îmbătrânind, m-am ascuns acum în pământ"; *Garip Ahmed sözü aslâ eskimez;/Eğer yer altına girse, çürümez.* (*ibidem*, p. 269), "Cuvântul pribeagului Ahmed nu se-nvecheşte niciodată;/ De intră-n pământ, nu putrezeşte".

Nu este lipsit de interes să amintim, în context, că retragerile pioase, solitudinea, meditaţia în singurătate (pe un munte, într-o peşteră, în deşert etc.), favorabile concentrării mentale, au constituit pentru toate religiile fundamentale ale umanităţii condiţii necesare şi propice pentru conjuncţia cu sacrul, pentru pregătirea sau chiar producerea Revelaţiei. Cele mai cunoscute exemple în acest sens sunt oferite de experienţele lui Moise şi Iisus Hristos. Fenomene analoge însoţesc însă şi manifestarea vocaţiei mistice la şamani. În ceea ce priveşte religia islamică, socotim util să

1993, p. 200). Ea este, de altfel, binecunoscută printre fraternităţile sufite, îndeosebi printre *Naqšbandī*.

reamintim faptul că revelația primelor versete coranice s-a produs în vreme ce profetul era cufundat în meditație, într-o peșteră de pe Muntele Ḥirā, și că acest moment de grație a fost precedat de autorecluziuni repetate, neobișnuite până atunci la Muḥammad. Retragerea în peșteră sau coborârea în infern se înscriu printre probele inițiatice clasice, vehiculate de culturi aflate pe cele mai variate trepte de evoluție; ele sunt asimilabile, în cazul de față, dar și în altele similare, fie unei "treceri", unei stări liminale, "de prag", fie unui *regressus ad uterum*. Ocrotit de adâncurile misterioase ale peșterii, cel sortit inițierii se maturizează treptat, asemenea fătului în pântecul matern, spre a fi apoi expulzat în lume și a-și împlini menirea[22]. Întunericul este propice meditației, concentrării asupra propriei interiorități, distanțării de lume și de fantasmele ei. Pentru ființa umană, incapabilă de viețuire simultană pe multiple planuri, incapabilă de a percepe unitatea divină și de a înțelege caracterul iluzoriu al diversității formale proprii lumii, întunericul este esențial favorabil revelației, căderii vălurilor, accesului la taina divină. Nu este de neglijat, din această perspectivă, nici importanța atribuită de islam devoțiunii nocturne și ponderii acordate acesteia în *Coran*. În mod firesc, "ieșirea din peșteră" echivalează cu o renaștere, cu accesul la un plan existențial superior, cu iluminarea.

Peștera, cavitatea, scorbura sunt prezente, cu mici variații, în toate ariile culturale, cu semnificația mistică de "loc ascuns", "loc în care este tăinuită comoara", "cămară tainică în care se refugiază sufletul spre a se reculege". Un sens analog poate fi depistat în parabola coranică a Celor Șapte Adormiți

---

[22] Claudine Brelet-Rueff (1991, p. 39) consemnează, de pildă, practicarea, de către vechii egipteni, a unor rituri de reîntinerire și resurecție, care presupuneau, printre altele, plasarea persoanei implicate într-o piele de animal, în poziție foetală.

din Efes (*Aṣḥāb al-Kahf*), a căror credinţă se menţine neştirbită în timpul celor mai bine de trei sute de ani de letargie, ocrotită de adâncurile unei peşteri; peştera sau grota îşi reconfirmă, aşadar, în context, valenţa de "ocrotitoare a comorii", iar însemnătatea sa poate fi sugerată şi de faptul că ea conferă titlul celei de-a XVIII-a sure a *Coranului*. Pe plan spiritual, peştera evocă virtuţile mistice ale inimii, ca pocal în care, şi din care se revarsă dragostea divină.

O importanţă deosebită revenea, în cadrul ordinului *Yesevîlik*, şi postului, ca modalitate de purificare menită să permită deschiderea "izvoarelor mărilor inimii". Asemenea altor demersuri, postul nu putea fi abordat fără acordul maestrului spiritual. Admiterea în ordin presupunea, uneori, o perioadă simbolică de izolare, de patruzeci de zile, numită *çile (çilâ, çille), erbâîn* sau *halvet*, căreia îi era rezervată o chilie specială, strâmtă şi întunecoasă, numită *çilehâne* sau *halvethâne*.

"Inventarul" acestei încăperi cuprindea un covor de rugăciune sau o blană cu aceeaşi funcţionalitate, un dispozitiv special de sprijinire a bărbiei (*mütekkâ mu'în* < ar. *muttaka' mu'īn*, "suport ajutător"), menit să-l menţină pe cel implicat în stare de trezie, şi un exemplar al *Coranului*. 0Celui ce se supunea acestui ritual i se permitea să părăsească încăperea doar în situaţii imperative; hrana îi era adusă de un alt derviş, căruia îi era interzis să-i adreseze vreun cuvânt. Potrivit unei vechi tradiţii, în cea de-a patruzecea zi penitentul se înfăţişa maestrului său spiritual, împărtăşindu-i gândurile, dar mai ales visele şi viziunile din cursul zilelor de izolare[23].

[23] Amintind de practica islamică numită *istiḫāra*: cel ce doreşte un sfat, îşi face rugăciunea formală şi îi cere ajutor lui Dumnezeu, apoi se culcă (mai ales în preajma mormintelor ori mausoleelor unor sfinţi); răspunsul îi este revelat prin intermediul unui vis. Este vorba, aşadar de un rit de incubaţie tipic. J. Baldick (1993, pp. 28-29) îl

Cu același prilej, se sacrifica o oaie și se prepara un gen de supă (*tirit*), căreia i se adăugau, în momentul servirii, unt, crutoane, uneori și lapte. Cel ce se supunea acestei formule ascetice (*çilekeş*) era apoi felicitat de dervișii participanți la ceremonia sacrificiului.

După cum lesne se poate deduce, cele patruzeci de zile erau consacrate contemplației, detașării de lume, de agresivitatea dureroasă a eului – acelei "morți înainte de moarte" insistent invocată de tratatele sufite din toate timpurile. Recluziunea putea fi nu numai individuală, ci și colectivă.

Ordinul *Yesevîlik* a fost, așadar, primul ordin mistic care a valorificat datele esențiale și care s-a adaptat coordonatelor existențiale ale lumii turcice, instituind o tradiție durabilă în acest spațiu de civilizație. În acord cu dimensiunile legendare atribuite personalității sale, Ahmed Yesevî este creditat cu îndrumarea a nouăzeci și nouă de mii de discipoli și a douăsprezece mii de dervișI care ar fi atins stadiul perfecțiunii, al desăvârșirii – cel de *kâmil insân*, "om desăvârșit" –, dobândind astfel statutul de maeștri spirituali. Pe de altă parte, tradiția ordinului susține că, încă din timpul vieții, Yesevî și-ar fi desemnat un număr de succesori

---

identifică cu o veche practică, asociată îndeosebi culturii mediteraneene și cultului lui Asklepios – zeul grec al medicinei –, preluată de creștinism, mai ales în Grecia și Irak. Continuarea sa în variantă islamică implica adeseori dormitul în grote ori pe altare înălțate în memoria unor sfinți sufiți. Pe de altă parte, practica oniromanției este atestată și în șamanism. Jean-Paul Roux (1996, pp. 221, 224) îl citează, de pildă, pe istoricul arab aṭ-Ṭabarī (838-923), care relatează că un mare vrăjitor din Turkestăn provoca, înaintea bătăliilor, vise menite să submineze moralul celor din tabăra adversă. De remarcat și certa corelație între vis/somn și moarte (Hypnos și Thanatos, din mitologia greacă), frecventă în literatura sufită. Personajele foarte venerate le apar adeseori în vis discipolilor sau personajelor angajate, într-un fel sau altul, într-o aventură spirituală, spre a le transmite mesaje revelatorii. Ele nu sunt socotite, prin urmare, moarte în sensul profan al termenului, ci doar trecute într-o altă realitate.

spirituali (*halîfe*), pe care i-ar fi trimis în diverse regiuni din Asia Centrală, din Anatolia şi Rumelia, spre a-i răspândi învăţăturile. Astăzi se acceptă, în general, ideea influenţei sau chiar a aportului adus de ordinul *Yesevîlik* la constituirea unor confrerii mai mult sau mai puţin heterodoxe, precum *Haydariyya* (*Haydarîlik*) în Hurāsānul secolului al XIII-lea, *Bâbâiyya* şi *Baqtāšiyya* (*Bektâşîlik*) în Anatolia secolelor XIII-XIV. De asemenea, în ciuda caracterului ambiguu al relaţiei stabilite între cele două ordine, nu poate fi ignorat nici rolul jucat de *Yesevîlik* în conturarea aspectului particular al ordinului *Naqšbandiyya* (*Nakşbendîlik*). Relaţia care a trezit cel mai mare interes şi asupra căreia s-au întreprins studiile cele mai temeinice, date fiind perspectivele speculative pe care le deschide curentelor naţionaliste, deosebit de active în Turcia începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost cea stabilită între congregaţiile *Yesevîlik* şi *Bektâşîlik*, precum şi cea dintre cei doi "poli" spirituali, Ahmed Yesevî şi Hâcı Bektâş Velî. Caracterul contradictoriu al datelor de care dispunem, interferenţa lor cu aspectul legendar, chiar mitic, falsele genealogii mistice (*isnâd, silsila*) puse în circulaţie de diverse grupuri nu fac decât să sporească deruta cercetătorului, cu atât mai mult cu cât documentele istorice, laconice şi foarte reduse ca număr, nu oferă argumente pentru ideeea posibilelor contacte între cei doi lideri spirituali. Tradiţia *Bektâşî* îl prezintă pe Hâcı Bektâş Velî în două ipostaze distincte: ca succesor direct al lui Ahmed Yesevî şi ca succesor al lui Lokmân Perende – acesta din urmă, ipotetic moştenitor spiritual al lui Yesevî. Celebra *Vilâyetnâme-i Hâcı Bektâş Velî*, "Cartea sfinţeniei lui Hâcı Bektâş Velî", cuprinde o relatare fictivă a aşa-zisei întâlniri dintre acesta şi Yesevî, ocazie cu care misticul din Turkestān i-ar fi înmânat lui Bektâş boneta (*tâc*) specifică ordinului, mantia purtată de adepţii

sufismului (*hırka*), o față de masă (*sofra*) și un covor de rugăciune (*seccâde*), numindu-l astfel succesorul său și trimițându-l în Rumelia.

Este foarte posibil ca o parte a ipotezelor formulate cu privire la geneza unor ordine mistice din Asia Mică, Balcani și Orientul Apropiat să fie infirmate de timp. Se impune să reținem însă că zonele amintite au cunoscut, în Evul Mediu, o adevărată inflație de confrerii, multe dintre acestea fiind, de fapt, ramuri locale ale marilor ordine care dominau Orientul Apropiat și Mijlociu ori simple formațiuni disidente, grupate în jurul unor lideri charismatici. Ceea ce avea să distingă ordinele care se revendicau, direct sau indirect, de la *Yesevîlik* (exceptând, desigur, cazul aparte al *Nakşbendîlik*-ului rigorist) de ansamblul destul de eterogen al altor grupări similare avea să fie, în primul rând, utilizarea limbii turce ca limbă liturgică, coroborată cu fructificarea genurilor și speciilor caracteristice literaturii populare, cu integrarea mentalității turce tradiționale, a unor obiceiuri și practici rituale ancestrale. Formula principial permisivă le-a asigurat supraviețuirea și marea difuziune, consacrându-le ca promotoare ferme ale spiritului național – tolerate, în virtutea acestei calități, nu numai de autoritatea politică, ci și de cea religioasă, apărătoare a valorilor islamului ortodox.

YÛNUS EMRE

(1240/1241– 1320/1321)

Personalitatea în mare măsură enigmatică a lui Yûnus Emre, creaţia sa plină de vigoare şi originalitate care-şi păstrează, peste secole, prospeţimea şi forţa expresivă, au constituit obiectul unui număr remarcabil de studii, care l-au consacrat ca poet emblematic pentru întreaga lume turcică. Cu totul remarcabil este, pe de altă parte, faptul că Yûnus Emre a fost perceput ca reprezentativ pentru spiritualitatea turcă chiar de Occidentul renascentist, aflat în plină exuberanţă creatoare şi, mai ales, în căutare de noi surse de inspiraţie: "Trei personalităţi de frunte ale Renaşterii au sesizat conţinutul profund novator al apelului poetic lansat de Yûnus Emre: este vorba de Erasmus, de Martin Luther şi de Sebastian Franck (1499-1542). Dacă filosoful lucid, teologul revoluţionar şi, în fine, gânditorul care se distanţase atât de catolicism, cât şi de protestantism au socotit, fiecare, potrivit să-l publice sau să-l traducă pe dervişul turc (graţie unui transilvănean, multă vreme prizonier al turcilor, din 1438 în 1458, autor al unei lucrări intitulate *Tractatus de Moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*), aceasta se datora faptului că exista o afinitate reală între poetul anatolian preumanist şi cei trei umanişti occidentali care, asemenea lui, se luptau pentru a transforma imaginea pe care omul şi-o făurea despre sine şi despre lume" (Dino, 1997a, p. 849).

În ciuda acestui fapt, individualitatea reală a poetului rămâne învăluită într-un veritabil halou de mister, date fiind informaţiile fragmentare şi, adeseori, neconcludente privitoare la traiectoria sa existenţială şi artistică. În asemenea cazuri se recurge, adeseori, la analiza operei – singura în măsură să ofere o imagine plauzibilă şi, în oarecare măsură, veridică asupra datelor de personalitate, asupra universului

ideatic al autorului. Cu toate acestea, nici măcar un asemenea demers nu rămâne lipsit de riscuri, având în vedere statutul eminamente subiectiv, oarecum independent al viziunii poetice, care nu poate fi concepută nici pe departe ca o reflecție fidelă a realității.

Pe de altă parte, majoritatea covârșitoare a creațiilor lui Yûnus Emre s-a transmis pe cale orală, transpunerea în scris realizându-se mai târziu, în diverse etape și condiții de lucru (de unde și variantele, datorate scăderilor involuntare ale memoriei transmițătorilor); această realitate, binecunoscută și deloc singulară, a sporit posibilitatea omiterii unor poeme, cu circulație mai restrânsă sau, eventual, cu finalitate ideologică mai puțin clară pentru antologatori, ca și posibilitatea pierderii lor.

La fel de cert este faptul că antologiile aflate în circulație până nu demult conțineau, pe lângă poemele originale ale lui Yûnus Emre, care se distingeau prin inconfundabila unitate tematică și stilistică, prin subtilitatea argumentației, și un număr apreciabil de poeme compuse de alți poeți, care-și asumaseră, până la identificare totală, tradiția instituită de Yûnus Emre și care, în buna tradiție a epigonilor –tradiție cu implicații complexe pentru întregul spațiu literar turcofon –, au continuat să scrie, veacuri de-a rândul, poeme în același stil, semnate cu același pseudonim sau cu pseudonime ce-l evocau pe mentorul lor.

Cel mai grăitor, în această privință, ni se pare cazul lui Âșık Yûnus, care a trăit la Bursa către sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul secolului al XV-lea și care semna cu pseudonimele Yûnus, Derviș Yûnus și chiar Yûnus Emre. Stilul său, sprijinit de un incontestabil har poetic, este atât de asemănător, sau mai degrabă imită atât de bine stilul celui de la care se revendică, încât cel puțin o parte a poemelor sale i-a fost atribuită, fără ezitare, acestuia. Elocvent este și faptul că, în vreme ce tradiția populară îi atribuie poetului anatolian mai mult de o mie de poeme, antologiile realizate de exegeți avizați ai creației sale (precum Faruk K. Timurtaș sau Mustafa Tatçı) cuprind ceva mai mult de 350 de

poeme, a căror paternitate a fost stabilită cu certitudine, pe baza criticii interne de text; restul, este lesne de înţeles, trebuie pus pe seama epigonilor, a căror bunăcredinţă ori fidelitate faţă de maestrul dispărut nu pot fi, desigur, puse la îndoială.

Mai mult, surpriza descoperirii unor opere inedite, aşa cum s-a întâmplat şi în alte cazuri, nu poate fi nici ea exclusă cu desăvârşire. Este ceea ce s-a întâmplat, de pildă, în perioada 1901-1902, când Karl Foy semnala prezenţa a două poeme în limba turcă, în cuprinsul unui opuscul în limba latină, intitulat *Tractatus de Moribus, conditionibus et nequitia Turcorum*, tipărit în 1480, la Urach, cu caractere gotice – tratat al cărui autor era un călugăr dominican originar din Transilvania, fost prizonier de război în Anatolia.

Este necesar să menţionăm, pe de altă parte, că Yûnus Emre a fost revendicat de mai multe congregaţii sufite – *Kadirîlik*, *Kalenderîlik*, *Hayderîlik*, *Şemsîlik*, *Melâmîlik*, *Halvetîlik*, *Nakşîbendilik* şi, nu în ultimul rând, *Bektaşîlik* – fără a fi făcut, probabil, parte dintr-o structură congregaţională regulată; în poemele sale pot fi depistate doar referiri conjuncturale la *Halvetîlik* şi la *Melâmîlik*, departe de insistenţa ori fervoarea specifice adepţilor. De fapt, în epoca sa, multe dintre orientările ori ordinele mistice enumerate mai sus se aflau abia în faza tatonărilor misionare, cristalizarea şi articularea lor cu tradiţiile religioase autohtone producându-se ceva mai târziu, în diverse etape.

Nu mai puţin adevărat este faptul că poetul îl evocă, de nenumărate ori, pe maestrul său spiritual, Tapduk (Taptuk) Emre, cu care pare să fi împărtăşit nenumărate afinităţi. Acesta era, se pare, o personalitate religioasă cu statut bine consolidat în epocă, care activa mai ales în zona fluviului Sakarya. Titlul de *bâbâ*, ataşat uneori numelui său de către Yûnus Emre şi extrem de răspândit în mediile turcmene, ar putea indica apartenenţa sa la nucleul iniţial al ordinului *Bektâşîlik*, ştiut fiind faptul că, după înfrângerea marii revolte anatoliene din anii 1240-1241 şi după

executarea lui Bâbâ Ishâk, o parte considerabilă a adepților acestuia (așa-numiții *bâbâlılar* sau *bâbâîler*) se regrupase în jurul lui Hâcı Bektâş Velî, recunoscându-l ca lider. De altfel, relația cu zona amintită pare a fi sugerată de însuși Yûnus Emre, despre care deducem că s-a născut în perioada imediat următoare reprimării acestei mișcări și că a trăit într-o zonă situată la confluența râurilor Sakarya și Porsuk, menționate și în versurile sale – zonă intens populată de comunități tribale recent sosite din Transoxiana, care împărtășeau un islam puternic impregnat de șiism și de îndelung exersatele practici șamanice.

În versurile sale, poetul face referiri nu numai la ipoteticul fondator al ordinului *Bektâșî*, extrem de apreciat printre populațiile turcmene, ci și la alte personalități ale căror destine se încrucișaseră, în diverse circumstanțe, cu cel al lui Hâcı Bektâș: este vorba de Saltuk (Sarı Saltuk Bâbâ), Barak (Bâbâ), Seydi Balım, Giyikli Bâbâ, amintiți cu toții în cuprinsul celei mai însemnate opere hagiografice a *Bektâșî*-ilor, *Vilâyet-nâme. Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*. Firescul prezenței lui Tapduk Emre în contextul acestei scrieri și conexiunea sa explicită cu grupul cristalizat în jurul lui Hâcı Baktâș ne determină să considerăm că personalitățile amintite, la fel ca și Yûnus Emre, mai târziu, aparțineau aceleiași tradiții spirituale.

În cuprinsul hagiografiei menționate, Yûnus Emre este prezentat ca o persoană cu ascendent social modest, originară din satul Sarıgök, situat la sud de Sivrihisar, care se îndeletnicea cu agricultura – așadar, un țăran dintr-o comunitate, probabil, sedentară. Legenda pretinde că, într-un an de mare secetă, soldat, printre altele, cu compromiterea recoltei și, drept urmare, cu o mare foamete, Yûnus a încărcat un bou cu moșmoane și s-a dus la Sulucakaraöyük – localitate în care se stabilise, finalmente, după diverse peregrinări prin Anatolia, Hacı Bektâș –, rugându-l pe sfânt să-i ofere, în schimbul acestora, alimente pentru propria familie.

Hâcı Bektâş avea să-i propună, în mod aparent paradoxal, să aleagă între o încărcătură de grâu (simbolizând, în context, materialitatea) şi darul de a compune imnuri religioase – *nefes* (simbol al spiritualităţii, al existenţei spiritualizate). Sub povara responsabilităţilor domestice, Yûnus optase pentru grâu însă, pe drumul către casă, îşi realizase greşeala şi, revenind la lăcaşul lui Bektâş, îşi modificase opţiunea. Socotindu-l, pesemne, nepregătit pentru viaţa în spirit pe care i-o propusese, sfântul refuzase să-i "ofere" *nefes*-urile pomenite anterior (sinteză a reperelor doctrinale ale mişcării, în general opace pentru profan) şi-l trimisese la Tapduk Emre, despre care afirma că deţinea cheia iniţierii sale. Supunându-se acestei hotărâri, Yûnus urma să fie acceptat în rândul discipolilor lui Tapduk, pe care avea să-l slujească, tăind şi cărând lemne[1], vreme de 40 de ani (cifră simbolică, care se regăseşte în majoritatea contextelor de tip iniţiatic, indicând aşteptarea, maturizarea, pregătirea pentru un anume scop). După scurgerea intervalului de timp amintit, Tapduk convocase o adunare, precizând că printre cei de faţă se afla un poet numit Yûnus-ı Gûyende (*i. e.*, Yûnus Cântăreţul), şi-l invitase pe cel astfel desemnat să-şi rostească el însuşi numele. Yûnus răspunsese (din nou, în mod simbolic) interpelării abia la a treia solicitare – ocazie cu care Tapduk îl vestise despre încheierea perioadei de iniţiere: *Bu sefer Tapduk, Yûnus Emre'ye döndü, Hünkâr'ın nefesi yerine geldi, vakti tamam oldu, o hazinenin kilidini verdik, hadi söyle dedi. Hemen Yûnus Emre'nin*

[1] Aceeaşi ocupaţie îi este atribuită lui Yûnus Emre şi de o povestire tradiţională culeasă de Ahmet Edip Uysal (1986, pp. 130-132) chiar în lăcaşul care adăposteşte astăzi mausoleul lui Tapduk Emre (numit Emrem Sultan) şi al familiei sale. Potrivit acesteia, Emrem Sultan avea trei-patru sute de discipoli, care contribuiau, prin eforturi comune, la întreţinerea lăcaşului, fiecăruia dintre ei revenindu-i atribuţii specifice. După perioada de iniţiere, Yûnus Emre se angajase într-un număr nedeterminat de călătorii (posibil, misionare), după care se stabilise la Sarıköy, amplasat pe drumul dintre Ankara şi Istanbul. Povestirea amintită se remarcă prin supralicitarea elementului fantastic, cu evidente conotaţii preislamice, care coexistă cu elementele de inspiraţie islamică.

gözünden bir perde kalktı, söylemiye başladı. Söylediği nefesler, büyük bir divân oldu (*Vilâyet-nâme*, p. 48; pentru întregul context, vezi pp. 47-48), "De această dată, Tapduk s-a întors spre Yûnus şi i-a spus «Imnurile suveranului [nostru Hâcı Bektâş – n.n., L. M.] s-au desăvârşit, s-a-mplinit sorocul, ţi-am înmânat cheia acelui tezaur, haide, rosteşte!». Îndată, de pe ochii lui Yûnus Emre s-a ridicat un văl şi-a început să rostească [versuri - n.n., L.M.]. Imnurile pe care le-a rostit au devenit un mare *dîvân*[2]."

Să remarcăm, în contextul de mai sus, utilizarea verbului *söylemek*, "a spune", "a rosti", la rigoare "a recita", cu referire la imnurile religioase, care sunt, prin ele însele, "insuflate", "inspirate"[3] – cu alte cuvinte, rod al graţiei divine[4]. *Coranul* însuşi este "recitare", "rostire", "spunere".

Pe de altă parte, verbul amintit poate fi socotit o dovadă în plus în sprijinul ipotezei circulaţiei orale care a caracterizat multă vreme acest tip de poeme şi care a contribuit, probabil, în mod fatal şi inevitabil, la alterarea, la deformarea lor progresivă – o deformare produsă, însă, în acelaşi spirit, spre a se preveni orice stridenţă stilistică.

Tradiţia ordinului *Bektâşî* se străduieşte să acrediteze, aşadar, ideea unei relaţii originare cu Yûnus Emre, justificând, astfel, includerea sa în propriul panteon şi finalitatea devoţională atribuită unora dintre poemele sale. Relaţia amintită este, în sine, discutabilă, fie şi numai pentru faptul că, în perioada în care se presupune că a trăit şi creat Yûnus Emre,

---

[2] În sensul de "antologie poetică".

[3] Cuvântul *nefes* (< ar. *nafas*), prin care sunt adeseori desemnate, semnifică "respiraţie", "suflare", "suflu".

[4] În locuri şi contexte dintre cele mai diverse, poeţii au fost, de altfel, mai întotdeauna socotiţi ca inspiraţi de zei şi, prin urmare, priviţi cu respect deosebit, dacă nu chiar temuţi, îndeosebi în perioada arhaică. Populaţiile turcice şi-au menţinut până târziu această atitudine care, în comunităţile izolate ori rămase la un stadiu primitiv de dezvoltare, poate fi constatată chiar şi astăzi, deşi în forme mult atenuate.

viitoarea congregaţie nu depăşea, probabil, dimensiunile unui grupuscul de discipoli gravitând în jurul lui Hâcı Bektâş – foarte asemănător, în datele sale esenţiale, cu alte formaţiuni similare care proliferau pe teritoriul Anatoliei. De altfel, deşi face referiri la o serie de alte personalităţi pe care *Vilâyet-nâme* le pune în legătură cu activităţile misionare ale lui Hâcı Bektâş, Yûnus Emre nu pomeneşte deloc numele sfântului anatolian, ceea ce conduce fie la ideea că cei doi nu au avut nici un fel de contacte, fie la aceea că, de fapt, Hâcı Bektâş era, în epocă, mai degrabă un personaj obscur, a cărui relevanţă culturală avea să fie amplificată ulterior, din motive pur ideologice.

Numele de *Emre* îşi are obârşia într-o veche vocabulă turcică, cu sensul de "iubit, care iubeşte"; el poate fi corelat semantic cu vocabula *âşık*, litt. "îndrăgostit" – utilizată, simbolic, de diverse ordine mistice pentru desemnarea persoanelor aflate pe o anumită treaptă de iniţiere. La nivelul ordinului *Bektâşîlik*, de pildă, cuvântul *âşık* îl desemna pe postulant. Cu alte cuvinte, el se referea la o persoană care agrea ordinul şi care dorea să fie acceptată în structurile sale, dar care nu parcursese încă ceremonia formală de iniţiere; cei incluşi în această categorie aveau permisiunea de a participa la întrunirile comunităţii, la "taifasurile" (*sohbet*) însoţite de muzică şi de intonarea unor imnuri religioase cu tentă propedeutică, dar nu erau autorizaţi să ia parte la ceremonia religioasă propriu-zisă (*âyin-i cem*). Pornind de la constatarea că vocabula *emre* figurează relativ frecvent în titulatura unor persoane investite cu o anumită influenţă spirituală, s-a emis ipoteza că acestea făceau parte, la origine, dintr-un grup relativ bine individualizat de spirituali care, în virtutea similitudinilor doctrinale şi rituale cu alte grupuri active în epocă, a sfârşit prin a fi sau prin a se lăsa asimilat de acestea.

Yûnus Emre nutrea, se pare, o sinceră şi profundă admiraţie faţă de o altă celebritate a epocii, Mawlānā Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī (pentru turci,

Mevlâna Celâleddin Rûmî), marele poet mistic şi gânditor de expresie preponderent persană, socotit fondatorul uneia dintre congregaţiile cele mai influente şi mai longevive din lumea islamică – *Mawlawiyya* (tr. *Mevlevîlik*). În fine, printre personalităţile frecvent evocate de Yûnus Emre figurează şi Ḥusayn bin Manşûr al-Ḥallāj – sufit persan cu posibile origini zoroastriene, cultivat cu deosebită insistenţă de diversele orientări heterodoxe ale islamului, martirizat la Bagdad în anul 922, sub acuza de erezie –, precum şi 'Abū-Yazīd (Bāyazīd) Ṭayfūr al-Bisṭāmī (m. 874), alt mistic musulman din perioada timpurie, despre care se presupune că ar fi avut aceleaşi antecedente zoroastriene.

Este foarte posibil ca Yûnus Emre să fi fost, de fapt, un veritabil *abdâl*, în spiritul atât de profund specific al epocii sale – unul dintre acei dervişi pribegi care străbăteau neostenţi drumurile nesigure ale Orientului Apropiat şi Mijlociu, în căutarea unor răspunsuri spirituale şi a unor soluţii existenţiale care, prea adesea, întîrziau să li se reveleze. Acest traseu frământat ne este, de fapt, sugerat chiar de unele dintre versurile sale:

Hey Emre'm Yûnus biçare bulunmaz derdüne çâre
Var imdi gez şardan şara şöyle garib bencileyin.[5]

"Ei, sărmane Yûnus Emre, durerea ta e făr' de leac;
Colindă, de-acum, oraş cu oraş, un străin asmenea ţie."

Viaţa itinerantă şi, adesea, plină de privaţiuni la care se supune îi poartă paşii, rând pe rând, de-a lungul şi de-a latul Anatoliei, la Konya, dar şi la Damasc (Şam), precum şi în Iran şi Azerbaidjan (numite *Yukaru Iller*, "Ţinuturile de Sus" – situate, adică, la nord de Asia Mică), aşa cum

---

[5] *Yunus Emre Divanı* (ed.: Faruk K. Timurtaş), Ankara, 1989, p. 153. Fragmentele de poeme citate în cuprinsul acestui studiu sunt extrase din ediţia menţionată mai sus, care va fi notată mai departe cu sigla *YED*.

precizează el însuşi în cuprinsul unor versuri.

Acest stil de viaţă, deloc neobişnuit în epocă, nu exclude, însă, formaţia savantă. Prin urmare, în ciuda diverselor speculaţii asupra biografiei sale, socotim că Yûnus Emre era o persoană instruită potrivit canoanelor şi cerinţelor vremii sale, că avea cunoştinţe de limba arabă şi de limba persană, dar şi de mitologie arabă şi persană (preislamică şi islamică). Poetul sugerează, pe de altă parte, că a studiat scrierile sfinte ale evreilor, creştinilor şi musulmanilor, însuşindu-şi învăţăturile lor fundamentale şi ajungând la concluzia că mesajul pe care-l formulează este, în esenţă, foarte asemănător. Ca bun musulman, el se străduieşte să demonstreze, pe de altă parte, că religia islamică reprezintă forma cea mai completă, mai elaborată, mai desăvârşită a acestei revelaţii, apariţia profetului Muḥammad fiind îndelung pregătită de eforturile conjugate ale tuturor profeţilor anteriori.

Este autorul unui *dîvân* (antologie poetică), care ne-a parvenit exclusiv prin intermediul copiilor şi în ale cărui variante sunt adeseori inserate, fără nici un fel de specificare, creaţii ale numeroşilor săi epigoni, precum şi al unui poem didactic de dimensiuni reduse, asimilabil categoriei clasicelor tratate de sufism, intitulat *Risaletü'n Nushiyye*, "Cartea poveţelor". Poemul didactic figurează, în multe manuscrise, la începutul versurilor ce alcătuiesc antologia poetică propriu-zisă, fără a purta un titlu distinct. Potrivit unui distih (*beyit*) plasat către sfârşitul operei, el ar fi fost redactat (sau, poate, doar finalizat) de Yûnus Emre în anul 707 H./ 1307 – dată care concordă cu perioada în care se presupune că a trăit poetul. Cu excepţia micului fragment iniţial în proză (pe care îl reproducem la sfârşitul acestui capitol, însoţit de traducerea în limba română), tratatul este conceput sub forma unui *mesnevî*. Manuscrisele cunoscute la ora actuală îl consemnează cu mari diferenţe de la o versiune la alta, ceea ce conduce la concluzia că, aşa cum s-a întâmplat şi în cazul poemelor, el a fost destinat iniţial unei circulaţii mai degrabă orale,

specifice tipului de educație tradițională din mediile islamice, dar și învățăturii inițiatice în ansamblul său, fiind transcris abia ulterior. Acest tip de "sfaturi religioase" beneficia de o prețuire deosebită printre savanții musulmani, care apelau la cele mai diverse și, uneori, subtile formule pentru a le da expresie (tratate cu pronunțată tentă morală, poeme didactice, povestiri etc.); genul era, de altfel, deosebit de agreat în toate mediile sociale. În versiunea stabilită de Mustafa Tatçı (1991), prin confruntarea a cinci manuscrise de dată mai veche, poemul didactic cuprinde circa 600 de *beyit*-uri (numărul acestora este, la rândul său, variabil în diversele ediții apărute până în prezent, în funcție de structura manuscriselor la care s-a apelat). Formal vorbind, micul tratat de sufism al lui Yûnus Emre – mult mai puțin liric decât poemele sale – cuprinde o introducere versificată alcătuită din treisprezece distihuri, un scurt poem în proză, precum și *mesnevî*-ul popriu-zis, cu diversele sale părți componente.

Principalele teme și motive abordate sunt crearea lui Adam și a celor patru elemente clasice – apa, pământul, focul, aerul –, cărora avea să li se adauge și sufletul, pentru a conduce la apariția ființei umane; analiza unor concepte sufite fundamentale; analiza unor calități ori însușiri, cu efecte benefice ori nefaste asupra evoluției umane, precum sufletul și intelectul, orgoliul și convingerea, furia și mânia, răbdarea, zgârcenia și invidia, bârfa și calomnia. Pe alocuri desluşim și ecouri ale evenimentelor sociale, precum și ale stilului de viață, în mare măsură patriarhal, caracteristic în epocă turcilor oğuzi. Atât stilul de redactare, cât și conținutul poemului didactic denotă o cultură însușită sistematic, fie într-o școală coranică (*medrese*), fie într-un așezământ de tip monahal (*tekke*), reconfirmând formația culturală complexă a poetului. Limba folosită sugerează, ea însăși, un contact prelungit și de substanță cu literatura cultă: lexicul include vechi cuvinte turcice, eliminate apoi, treptat, din

limbă prin procesul de aculturaţie, dar şi numeroşi termeni împrumutaţi din arabă şi din persană, pentru care nu existau încă echivalenţe în turca anatoliană. Se poate aprecia că, din multe puncte de vedere, limba la care recurge Yûnus Emre este asemănătoare cu cea specifică altor creatori contemporani cu el, precum Sultân Veled, Şeyyad Hamza, Ahmet Fakih, dar şi unor autori imediat posteriori, precum Âşık Paşa, Gülşehrî, Saîd Emre sau Kaygusûz Abdâl.

Iată, spre exemplificare, fragmentul în proză din secţiunea introductivă a tratatului didactic de care aminteam:

'Akl[6]*, pâdişâhun kadîmlığı pertevindendür. 'Akl dahı üç dürlüdür: Biri, 'akl-ı ma'âşdur; dünyâ tertîblerin bildürür. Biri de 'akl-ı ma'âddur; âhiret ahvâlin bildürür. Birisi de 'akl-ı küllîdür; Allahu Ta'âlâ ma'rifetin bildürür. Îmân, pâdişâhun*[7] *hidâyeti nûrundandur; îmân da üç dürlüdür. Biri 'ilme'l-yakîndür ve biri 'ayne'l-yakîndür ve biri Hakke'l-yakîndür. Ammâ ol îmân kim 'ilme'l-yakîndür, 'aklda yirlüdür ve ol îmân ki 'ayne'l-yakîndür, gönülde yirlüdür ve ol îmân ki Hakke'l-yakîndür cân yirlüdür. Cânıla olan îmân cânıla bile gider. Uçmak, pâdişâhun fadlı pertevindendür. Tamu, cânıla 'adli pertevindendür. Toprak, pâdişâhun nur-ı pertevindendür. Su, pâdişâhun hayâtı pertevindendür. Yil, ol pâdişâhun heybeti pertevindendür. Od, pâdişâhun hışmı pertevindendür. Toprağıla su Uçmak'da yirlüdür. Odıla yil, Tamu'da yirlüdür. Odıla ve*

---

[6] Litt. "intelect"; vocabulă utilizată uneori în sensul de "raţiune" sau "reflecţie", iar la nivel metafizic, în sensul de "intelect", "inteligenţă" (*nous*-ul în accepţiune platoniciană şi neoplatoniciană).

[7] În cazul de faţă, cuvântul *pâdişâh*, "suveran", îl desemnează pe Dumnezeu; utilizarea termenilor de *şâh*, *pâdişâh*, *sultân* etc. în sensul de mai sus constituie un procedeu frecvent în literatura de factură mistică.

yilile gelen tokuz kişidür ki, bunlar binbaşlarıdur; biner erleri vard(ur). Kime gelseler kendi makâmına iletmek yaragında olurlar. Toprağıla suyıla gelen on üç kişidür; bunlar dahı binbaşlarıdur; biner erleri vardur. Kime gelseler Uçmağ'da dartarlar. Cânıla gelen dahı dört kişidür, bunlar cânıla geldi cânıla gider. Bunların dahı biner erleri vardur. Bunlarınıla olanlar dîdâra müstağrak olasılardur. Toprağıla suyıla gelen Uçmağ'da olanlardur. Odıla yilile gele, Tamu'da kalasılardur. Cânıla bile gelen, Hazret'de müstağrakdur. Imdi bil ki, kangı bölükdensin? Kangısınun sözin dutarsan anun bölügindensin. Va'llâhu 'alem.[8]

"Intelectul este [una] dintre luminile străvechi ale Padişahului. Iar Intelectul este de trei feluri: unul [dintre ele] este Intelectul Existenţial; el ne învaţă despre alcătuirile lumii [acesteia]. Altul este Intelectul Vieţii Viitoare; el ne învaţă despre stările lumii de dincolo. Iar altul este Intelectul Universal; el ne învaţă despre cunoaşterea divină. Credinţa este [desprinsă] din lumina diriguitoare a Padişahului. Credinţa este şi ea de trei feluri: una este Ştiinţa Certitudinii, alta este Privirea Certitudinii, iar cealaltă este Dumnezeul Certitudinii. Iar acea credinţă care este Ştiinţa Certitudinii îşi are sălaşul în Intelect, cea care este [numită] Privirea Certitudinii îşi are sălaşul în inimă, iar acea credinţă care este [numită] Adevărul Certitudinii îşi are sălaşul în suflet. Credinţa care există prin suflet dispare odată cu sufletul. Raiul îşi are obârşia în lumina virtuţii Padişahului. Iadul îşi are obârşia în lumina dreptăţii Padişahului. Pământul îşi are obârşia în strălucirea luminii Padişahului. Apa îşi are obârşia în lumina existenţei Padişahului. Vântul îşi are obârşia în strălucirea majestăţii Padişahului. Focul îşi are obârşia în strălucirea

[8] Varianta de mai sus a textului a fost preluată din ediţia stabilită de Mustafa Tatçı (*Yunus Emre Divânı* III: *Risâletü'n-Nushiyye*, Ankara, 1991, pp. 30-31).

mâniei Padişahului. Locul pământului şi al apei se află în Rai. Locul focului şi al vântului se află în Iad. Odată cu focul şi cu vântul au sosit nouă persoane, care le sunt căpetenii; fiecare stăpâneşte câte o mie de oşteni. Ei îl pregătesc pe cel la care poposesc pentru a înainta spre propriul lor rang. Dimpreună cu pământul şi apa au sosit treisprezece persoane; şi acestea sunt căpetenii; fiecare dispune de câte o mie de oşteni. Ei îl îmboldesc pe cel căruia i se arată spre Rai. Cu sufletul apar încă patru persoane. Cei ce le aparţin acestora sunt cufundaţi în [contemplarea divinului] chip. Cei veniţi cu pământul şi cu apa sunt cei aflaţi în Rai. Cei veniţi cu focul şi cu vântul sunt cei ce rămân în Iad. Cei veniţi cu sufletul sunt cei cufundaţi în Prezenţa [divină]. Află, aşadar, din ce parte provii tu? Provii din acea parte ale cărei legiuiri le respecţi. Dumnezeu ştie care este Adevărul."

După cum aminteam, antologia poetică a lui Yûnus Emre cuprinde circa 350 de poeme originale (numărul lor variază în diversele manuscrise cunoscute); restul poemelor atribuite lui Yûnus Emre – cu mult mai numeroase –, sunt, de fapt, creaţii ale epigonilor săi sau ale unor poeţi posteriori care, având acelaşi pseudonim, au sfârşit prin a fi confundaţi cu celebrul lor antecesor. Limba acestor poeme, de un lirism adeseori debordant, se confundă, practic, cu limba populară anatoliană din secolele XIII-XIV, aflată în plin proces de modelare şi adaptare la noile realităţi culturale. Poetul pare să fi adoptat limba medie utilizată de populaţiile oğuzo-turcmene din Anatolia, conferindu-i o strălucire cu totul particulară, graţie remarcabilului instinct poetic. Metaforele sale, adesea surprinzătoare, sunt proaspete şi originale, foarte departe de manierismul, de stereotipia specifică poeziei culte; rafinamentul subtil al acestor poeme decurge adeseori din simplitatea pură, directă a tuşelor verbale şi nu din prelucrarea nesfârşită, laborioasă, monotonă a unui repertoriu redus.

Opera poetică a lui Yûnus Emre, destul de variată sub aspect tematic, dezvăluie frământările unei conştiinţe care se confruntă cu

nenumărate momente de extaz, dar şi de îndoială, de fericire, dar şi de anxietate existenţială, de acceptare, dar şi de respingere a valorilor contrare convingerilor sale lăuntrice, pe calea anevoioasă a afirmării propriei identităţi. Aşa cum o defineşte el însuşi, poezia sa este, în primul rând, o poezie a "căii", o călătorie perpetuă, desfăşurată nu în spaţiu şi timp, ci în interiorul propriei fiinţe.

Dorinţa de contopire cu Fiinţa Divină, de disoluţie în Dumnezeu – temă obsedantă a întregii literaturi mistice – conduce, de fapt, la descoperire de sine căci, înainte de a te pierde, de a avea conştiinţa acestei aneantizări este necesar să te regăseşti, să accezi la esenţa profundă a propriei fiinţe. Să nu uităm că, potrivit sufismului (inspirat, probabil, de doctrine anterioare lui, în primul rând de neoplatonism), sufletul uman, imaterial şi etern, este de sorginte divină, tocmai această particularitate conferindu-i grandoarea, dar şi accesul potenţial la salvare. În inima fiecărui individ uman –percepută ca receptacol al graţiei, prin excelenţă – subzistă un punct, un "semn" care reprezintă locul predilect de manifestare a luminii divine şi care aşteaptă să fie descoperit, cultivat, curăţat de aluviunile acestei lumi. Efortul celui care se angajează pe calea dificilă a iniţierii mistice (*mürit*, "discipol"), sub privegherea atentă, avizată a unui ghid spiritual (*mürşit*, *şeyh*), are drept ţintă ultimă tocmai descoperirea, dezvelirea tainei divine ascunse în fiinţa sa –demers care nu se poate lipsi, în mod evident, de faza descoperirii de sine, sintetizată în deviza cu misterioase rezonanţe socratice *kendini bil*, "cunoaşte-te pe tine însuţi"[9].

Mizând pe meditaţie, pe revelaţie, pe extaz, mistica este, în primul rând, o formă de eliberare individuală, de acces nemediat la misterul

[9] Această formulă se regăseşte, între altele, în formulele rituale rostite de maestrul spiritual cu prilejul admiterii formale a postulantului într-o structură congregaţională regulată.

divin, subiectivitatea şi diversitatea fiindu-i, prin urmare, intrinseci. Ea reprezintă adeseori o reacţie, mai mult ori mai puţin conştientă, a particularului faţă de tirania şi opacitatea rigidă a grupului, un refugiu din faţa presiunilor exercitate de formele instituţionalizate, anchilozate, încremenite ale credinţei oficiale. În Asia, la fel ca şi în Europa, sectele cu înclinaţii mistice, adeseori şi antinomiste, au proliferat îndeosebi în perioadele de mari tulburări, de instabilitate socială şi politică.

Nu este mai puţin adevărat faptul că, la fel ca şi religiile fundamentale pe care s-a placat sau din care s-a detaşat, mistica s-a distins întotdeauna, indiferent de zona sa de manifestare, prin două formule distincte, cu finalităţi şi, mai ales, manifestări adeseori violent divergente: o formulă de esenţă pur intelectuală, intens speculativă, metafizică, aproape total desprinsă de contingent, şi o formulă populară, înclinată mai degrabă către un cadru ritual specific, eclectic, permisiv, pe alocuri chiar aberant din perspectiva elitelor.

Creaţia lui Yûnus Emre pare să încerce o conciliere între cele două direcţii – la început solidare, în virtutea faptului că iniţiativa interiorizării credinţei era, în mod evident, rodul mediilor intelectuale –, care urmau să devină mai degrabă divergente, pe măsura trecerii timpului. El îşi exprimă, în orice caz, în mai multe rânduri, cu limpezime, opţiunea fermă pentru mistica islamică şi pentru perspectivele nebănuite pe care le oferă aceasta fiinţei umane supuse deriziunii vremurilor, eroziunii timpului:

Sûfiyem halk içinde tesbih elümden gitmez. (*YED*, p. 92)

"Sunt un *ṣūfī*; în mijlocul mulţimii, mătăniile mâna nu mi-o părăsesc."

Yûnus Emre manifestă un interes aparte pentru esenţa sufismului, încercând să desluşească etapele succesive ale iniţierii, raporturile profunde dintre Dumnezeu şi adepţii ordinelor mistice, finalitatea existenţei umane, dincolo de vicisitudinile înrobitoare ale vieţii, semnificaţia reală a morţii etc. – teme esenţiale ale poemelor, dar şi ale tratatului său de sufism. Lungul drum al poetului către sine şi, prin

medierea sinelui, către Dumnezeu nu este lipsit de asperități, de îndoieli chinuitoare, de întrebări fără răspuns, de momente de profundă depresie și autoflagelare sau chiar autonegare. Clipele de plenitudine, de extaz, de certitudine alternează, în mod evident, cu cele de îndoială sau mărturisită derută, cu momentele de scepticism sau chiar de disperare profundă:

Hak'dan gelen şerbeti içdük elhamdü lillâh
Şol kudret denizini geçdük elhamdü lillâh. (*YED*, p. 159)
"Am sorbit dulcea licoare a Adevărului, slavă lui Dumnezeu,
Am trecut marea Atotputerniciei, slavă lui Dumnezeu!"

Iy beni derviş bilen nem ola derviş benüm;
Dervişlik yaylasında hareketüm kış benüm.
Derviş adın idindüm dervişlik tonın tonandüm
Yola bakdum utandum hep işüm yanlış benüm. (*YED*, p. 128)
"O, voi ce mă luați drept derviș, de derviș ce am eu oare?
Pe pajiștile-acestei căi, faptele mele-aduc a iarnă;
Mi-am luat numele de derviș, în straiele dervișului m-am înveșmântat,
Mi-am contemplat drumul, cuprins de rușine, greșit e tot ce făptuiesc."

Dört kitâbun ma'nisi budur eğer varısa. (*YED*, p. 153)
"Acesta este sensul celor patru cărți[10], de există vreunul."

Aceb şu yirde var m'ola şöyle garib bencileyin;
Bağrı başlu gözi yaşlu şöyle garib bencileyin.
Gezdüm Urum'la Şam'ı Yukaru illeri kamu,
Çok istedüm bulmadum şöyle garib bencileyin.
Kimseler garib olmasun hasret odına yanmasun,

[10] Este vorba de *Tora* (ar. *Tawrāt*, tr. *Tevrât*), *Evanghelii* (ar. *'Injīl*, tr. *Incîl*), *Psalmii lui David* (ar. *Zabūr*, tr. *Zebûr*) și *Coran* (ar. *al-Qur'ān*, tr. *Kur'an*).

Hocam kimseler olmasun şöyle garib bencileyin.
Söyler dilüm ağlar gözüm gariblere köynür özüm;
Meğer ki gökde yıldızum şöyle garib bencileyin.
Bir garib ölmüş diyeler üç günden sonra tuyalar,
Sovuk suyıla yuyalar şöyle garib bencileyin.
Hey Emrem Yûnus biçâre bulunmaz derdüne çâre;
Var imdi gez şardan şara şöyle garib bencileyin. (*YED*, p. 153)

"Să fie, oare, pe-acest pământ vreun străin asemenea mie?
Cu inima sângerândă, cu ochii-nlăcrimaţi, un străin asemenea mie.
Am colindat Rumul, Damascul, Meleagurile de Sus, toate;
Mult năzuiam, dar n-am aflat străin asemenea mie.
Să nu fie nimeni străin, să nu se mistuie-n focul dorului,
Nimeni să nu fie, învăţătorule, străin asemenea mie.
Limba-mi grăieşte, ochii-mi plâng, mistuit mi-e sufletul,
Pare că însăşi steaua mea pe cer e-un străin asemenea mie.
A murit un străin, vor spune, se va auzi peste trei zile
Cu apă rece îl vor spăla pe-un străin asemenea mie.
Ei, sărmane Yûnus Emre, durerea ta e făr' de leac;
De-acum colindă, oraş cu oraş, un străin asemenea ţie."

Poetul menţionează cele patru "staţii" (*makâm*) a căror parcurgere devine obligatorie pentru orice fiinţă umană dornică să atingă desăvârşirea (întruchipată, în mistica islamică, de Omul Perfect, *insân-ı kâmil*) şi să se unească, finalmente, cu Dumnezeu: Legea canonică islamică (*şeri'at*), congregaţia (*tarikat*), gnosa (*ma'rifet*) – cunoaşterea subtilă, mântuitoare care izbuteşte să armonizeze doctrina islamică revelată, în forma sa strict ortodoxă, cu conceptele fundamentale ale sufismului – şi Adevărul,

Realitatea (*hakikat*)[11]; el încearcă să definească, totodată, prin formule metaforice, natura raporturilor existente între ele:

Şeriat bir gemidir hakikat deryâsıdır. (*YED*, p. 17)

"Legea este o corabie, [iar] Adevărul este marea sa."

Hakikat bir denizdür şeriat anun gemisi;

Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar. (*YED*, p. 25)

"Adevărul este o mare, [iar] Legea este corabia sa;

Mulţi, părăsind corabia, în mare nu s-au cufundat."

După cum aminteam în secţiunea introductivă a studiului, potrivit adepţilor sufismului, existenţa divină este singura *reală*, în sensul absolut şi deplin al acestei noţiuni: Dumnezeu reprezintă Existenţa absolută (*vücûd-ı mutlâk*), Binele absolut, Frumuseţea absolută. Prin urmare, dichotomia Creator/creatură este lipsită de orice justificare logică, fiinţele şi lucrurile care populează universul nefiind, implicit, altceva decât forme ori locuri de manifestare a Fiinţei divine, potrivit unei topologii a sacrului al cărei sens ori finalitate ne scapă adeseori. În vreme ce teologia islamică pune accentul mai degrabă pe transcendenţă, sufismul este în mod vizibil precupat de imanenţa Fiinţei divine şi de revelaţiile pe care această ipostază le poate produce asupra misticului:

Yûnus'un sözleri hak cümlemüz didük saddak

Kanda istersen anda Hakk cümle vücudda bulduk. (*YED*, p. 72)

"Cuvintele lui Yûnus sunt îndreptăţite, cu toţii am rostit Adevărul:

Dumnezeu se află acolo unde doreşti tu; în Existenţă am aflat totul."

La polul opus se află neantul (*lâ vücûd, yokluk*), care nu poate fi, însă, evident conceput decât prin raportare la Existenţa absolută.

---

[11] Cele patru staţii sau porţi (*kapı*) se regăsesc atât în doctrina iniţiatică a *Bektâşî*-ilor, cât şi în scenariile iniţiatico-soteriologice ale altor mişcări înrudite.

Confruntată cu neantul, aceasta din urmă "apare", se "vede" în el, printr-un proces similar reflectării în oglindă – în aşa fel încât, în virtutea stării unitive, lumina se confundă, practic, cu întunericul; din această particularitate comună diverselor forme de manifestare a misticismului, în interiorul unor tradiţii religioase altfel distincte, derivă şi aşa-numita experienţă a "luminii negre" evocată, deopotrivă, de mistici orientali şi occidentali.

Conceptul de Revelaţie divină, de Apariţie, de Manifestare (*tecelli*) se regăseşte şi în creaţia lui Yûnus Emre:

Yûnus Hak tecellisin senün yüzünde gördi;

Çare yok ayrılmağa çün sende göründi Hak. (*YED*, p. 71)

"Yûnus a văzut Adevărul manifestându-se pe chipul tău;

Separarea nu mai este posibilă, de vreme ce Adevărul în tine s-a arătat."

Omul – singura fiinţă, singura creatură în care Dumnezeu se manifestă plenar, etalând valenţele multiple de care dispune, în care se întrepătrund Existenţa şi Neantul, Binele şi Răul, Urâtul şi Frumosul – este făurit din două părţi distincte, care pun, fiecare, în evidenţă, conceptele polare mai sus amintite: corpul –plămădit din pământ, apă, aer şi foc, supus degradării progresive, potrivit legilor generale ce guvernează materia –, şi sufletul, imaterial şi etern; unica finalitate şi, totodată, calitate a trupului derivă din faptul că el este cel ce adăposteşte sufletul, asemenea unei cavităţi protectoare. Yûnus Emre este intens preocupat de relaţia trup – suflet, nelipsită de tensiuni şi contradicţii, dar, totodată, dătătoare de încredere şi speranţă:

Ten fânidür can ölmez gidenler gine gelmez;

Ölürise ten ölür canlar ölesi değül. (*YED*, p. 80)

"Trupul e trecător, sufletul –nemuritor, cei ce se duc nu mai revin;

De e să moară, moare trupul, sufletele sunt nemuritoare."

Exilat pe pământ, înlănţuit în materia opacă, grea, apăsătoare, sufletul –

esență pură –, se zbate în trup asemenea unei păsări într-o colivie[12], tânjind fără încetare după patria sa divină, așteptând să fie salvat, eliberat. Or, avertizat asupra acestei lupte disperate, misticului nu-i rămâne altceva de făcut decât să-și anihileze identitatea materială, corporală, profană, sufletul sfârșind prin a-și redobândi, astfel, libertatea, spre a reveni la Dumnezeu:

Benüm canüm bir kuşdur kim gevdem anun kafesidir
Dostdan haber geliceği birgün uçar kuşum benüm. (*YED*, p. 25)

"Sufletul meu este o pasăre, căreia trupul îi este colivie;
Într-o bună zi, când Prietenul mă va vesti, pasărea mea-și va lua zborul."

Dragostea – mister și expresie a grației, a generozității divine – este simbolul manifestării lui Dumnezeu în lume. Potrivit sufiților, Dumnezeu a creat lumea și a decis să se manifeste în ea din dragoste; rezultă, de aici, că doar dragostea este în măsură să-l călăuzească pe om către ființa divină. Pe această cale a regăsirii adevăratului izvor al vieții, dragostea este singura călăuză veritabilă către Dumnezeu, în vreme ce rațiunea este mai degrabă un obstacol, un balast:

Ilim hod göz hicâbıdur. (*YED*, p. 25)

"Știința [profană] este vălul de pe propriii-ți ochi."

Dragostea terestră, omenească nu este altceva decât o etapă intermediară, un fel de "antrenament" pregătitor pentru adevărata dragoste – cea nutrită față de ființa divină; ea constituie premisa necesară, dar nu și suficientă, a ascensiunii către universul dragostei pure, absolute:

Gözüm seni görmeğiçün elüm sana irmeğiçün,
Bugün canım yolda kodum yarın seni bulmağiçün. (*YED*, p. 132)

"Pentru ca ochii mei să Te zărească, pentru ca mâna mea să Te atingă,
Mi-am așternut azi sufletul pe cale, pentru ca mâine să Te aflu."

Apropierea afectivă de Dumnezeu (sugerată prin apelativul

"Prietenul", frecvent întrebuinţat spre a sugera proximitatea, intimitatea) şi, în cele din urmă, disoluţia în El – "moarte înainte de moarte", prin raportare la existenţa mundană, care este, astfel, abjurată –reprezintă ţelul final al oricărei iniţieri şi presupune detaşarea de contingent, de materialitate, anularea propriei identităţi, exerciţiul umilinţei fiinţiale:

Ilâhi bir ışk vir bana kandalığum hiç bilmeyeyim...

Al gider benden benliği doldur içüme senliği,

Dirlüğümde öldür beni varup anda ölmiyeyim. (*YED*, p. 154)

"Dă-mi, Doamne, o dragoste să nu mai ştiu unde mă aflu...

Îndepărtează din mine sinea, umple-mi adâncul de Tine,

Ucide-mă, cât încă mai sunt viu; ajuns astfel, să nu mai mor."

Maestrul spiritual (*mürşid*), conducătorul aşezământului de dervişi (*şeyh, postnişîn, pîr*), care au atins treapta desăvârşirii umane, exprimată prin noţiunea de Om Perfect (*insân-ı kâmil*) şi care au parcurs, la rândul lor, stadiile iniţiatice sunt singurii în măsură să vegheze asupra evoluţiei spirituale a discipolului, ajutându-l să descopere grăuntele de lumină divină care-i sălăşluieşte în inimă:

Maksadumuz didâr idi şeyhümüz girçek er idi. (*YED*, p. 41)

"Ţel ne-a fost Chipul Divin, învăţător ne-a fost adevăratul sfânt."

Yûnus Emre este în mod vizibil preocupat de definirea esenţei sufismului, dar şi a statutului deţinut de derviş, recurgând la distincţii foarte ferme, chiar severe uneori, între fondul şi forma trăirii religioase, între falşii şi adevăraţii adepţi ai ordinelor mistice – atitudine justificată, probabil, chiar în acea epocă timpurie, de fenomenul proliferării aberante a confreriilor anatoliene şi, mai ales, de apariţia orientărilor extremiste, cu manifestări violente, care provocaseră, prin excesele comportamentale specifice, reacţii ostile nu numai din partea teologilor islamici, ci şi din

[12] Metaforă recurentă în mistica islamică, de probabilă inspiraţie neoplatonică.

partea populaţiei. Asemenea excese aveau să se manifeste, de altfel, periodic, în cursul lungii şi confuzei istorii a misticismului turc, conducând chiar la suspendarea – temporară ori definitivă – a unor congregaţii ori aşezăminte sufite cu potenţial exploziv.

Poetul respinge fără ezitare orice alterare a spiritului originar al mişcării, orice deviere comportamentală şi morală, socotind că responsabilitatea derivată din propria opţiune, liberă de orice constrângeri exterioare, morala riguroasă, credinţa nelimitată reprezintă condiţii indispensabile stilului existenţial al dervişilor:

Dervişlik didükleri hırkayıla tâç değül;

Gönlin derviş eyleyen hırkaya muhtâc değül. (*YED*, p. 88)

"Ceea ce se numeşte viaţă de derviş nu-nseamnă mantia şi boneta[13];

Celui ce sufletul în derviş şi-l preschimbă, mantia nu-i face trebuinţă."

Derviş olan kişilerin gönli gindür tar gerekmez;

Derviş gönülsüz gerekdür söğene dilsüz gerekdür,

Döğene elsüz gerekdür halka beraber gerekmez... (*YED*, p. 90)

"Sufletele dervişilor trebuie să fie largi, nu meschine;

Dervişul trebuie să fie făr'de suflet, să tacă-n faţa celui ce-l injuriază,

Fără de mână trebuie să fie-n faţa bătăuşului, celorlaţi asemenea să nu le fie..."

Derviş olan kişilerin miskinliktir sermayesi. (*YED*, p. 90)

"Avuţia dervişilor este umilinţa."

Lirica lui Yûnus Emre nu este lipsită, pe de altă parte, de accente de critică socială; modul în care sunt formulate acestea denotă, am spune,

---

[13] Nu se reduce, prin urmare, la înfăţişarea exterioară; poetul se referă la mantia sufită din lână aspră, oarecum similară cu rasa călugărească din mediul creştin, şi la boneta sau turbanul specifice fiecărui ordin (funcţionând, prin urmare, ca însemne distinctive, ca mărci identitare).

interesul şi, mai ales, îngrijorarea sa faţă de fenomenele de disoluţie a ordinii, de tulburare a echilibrului social:

Işidin hey ulular âhır zamân olısar,

Sağ müsülman seyrekdür ol da gümân olısar.

Danişmend okur dutmaz derviş yolın gözetmez,

Bu halk öğüt eşitmez sağır hemân olısar. (*YED*, p. 38)

"Ascultaţi, o, voi, cei de seamă, este sfârşitul lumii;

Adevăraţii musulmani sunt rari, până şi ei sunt îndoielnici,

Învăţatul nu studiază, dervişul calea nu-şi urmează,

Oamenii aceştia nu ascultă de sfaturi, sunt aproape surzi."

Anumite versuri par să se facă, pe de altă parte, ecoul disputelor teologice care tulburau epoca şi, fără îndoială, al atacurilor virulente orchestrate de grupurile fundamentaliste împotriva scizioniştilor şiiţi ori a celor incluşi, din diverse raţiuni conjuncturale (de natură politică, în primul rând), în această categorie; nu mai puţin consecvente erau, însă, formele de agresiune îndreptate împotriva adepţilor sufismului, care – deşi imposibil de ignorat – nu s-au bucurat niciodată de prea multă simpatie în cercurile integriste. Departe de a se lăsa timorat ori dominat de vocile detractorilor, Yûnus Emre lansează, la rândul său, remarci ironice la adresa formelor golite de sens pe care aceştia le propovăduiau prea adesea:

Dinün terk idenün küfürdür işi;

Bu ne küfürdür imandan içeri. (*YED*, p. 223)

"Fapta celui ce-şi părăseşte legea este blasfemie;

Ce blasfemie este aceasta, dinlăuntrul credinţei?"

Bana namaz kılmaz dime ben bilürem namâzumı

Kılurısam kılmazısam ol Hak bilür niyâzumı

Dostdan artuk kimse bilmez kâfir Müsülman kemdüğin. (*YED*, p. 188)

"Nu mă numi «cel ce nu-şi face rugăciunea»; eu, rugăciunea mi-o

cunosc;

De rugăciunea mi-o fac ori ba, Adevărul singur o știe;

Nimeni, în afara Prietenului, nu știe cine este păgân ori musulman."

Multe versuri vădesc o libertate spirituală care, din perspectiva pur dogmatică, cu finalități defensive adoptată de teologia oficială mai târziu, era sinonimă cu însăși erezia[14]. Așa este, de pildă, cazul versului *Yüz Kâbe'den yiğrekdür bir gönül ziyareti* (*YED*, p. 207), "Un pelerinaj în interiorul sufletului este mai presus de o sută de Ka'ba[15]", care se înscrie, de fapt, într-o întreagă tradiție de gândire, potrivit căreia adevărata rugăciune constă în concentrarea gândurilor omului asupra propriei interiorități, asupra scânteii divine din inima sa; orice rugăciune provocată din exterior sau îndreptată spre ceva exterior devine, din această perspectivă, inutilă și îndoielnică[16]. Astfel s-a născut ideea pelerinajului în spirit la Mecca, care s-a afirmat de timpuriu în poezia mistică anatoliană, fiind vehiculată, printre alții, și de Yûnus Emre care preia, credem, o temă ḥallājiană[17] (de altfel, aluziile ori chiar referirile la martirul din Bagdad

---

[14] Anumite idei îmbrățișate de grupările sufite, între care teoria emanatistă a creației și cea a Omului Perfect (*insân-ı kâmil*), veneau în contradicție nu numai cu sunnismul dur, ci și cu șiismul adept al Legii revelate profesat în Iran și Irak, motiv pentru care a putut fi susținut deschis doar în epoca selgiukidă iar apoi, parțial, până pe la începutul secolului al XV-lea, și în cea otomană; mărturie în acest sens stau poemele lui Yûnus Emre sau Kaygusûz Abdâl. După această ultimă perioadă, multe simboluri dobândesc o dublă interpretare: una destinată detractorilor sunniți și o alta (în fapt, cea autentică), cercului restrâns al inițiaților.

[15] Este vorba de vasta structură cubică, acoperită cu stofă neagră, care domină centrul Marii Moschei de la Mecca; într-unul din colțurile sale se află încastrată piatra neagră.

[16] O altă temă controversată a sufismului clasic proclama ideea superiorității circumambulației (ar. *ṭawāf*) în jurul mormântului propriului maestru inițiator, în raport cu cea în jurul Ka'bei.

[17] Într-un alt context, anume în așa-numita "scrisoare către Šākir bin 'Aḥmad", căreia

rămân motive pregnante în opera sa).

Aceeaşi idee se regăseşte în operele mai multor gânditori sufiţi din toate epocile; Louis Massignon (1968, p. 208) menţionează, în acest sens, una dintre parabolele lui Dū an-Nūn al-Miṣrī (m. 859), care prefigurează viitoarea teză ḥallājiană. Mai târziu, Ibn al-'Arabī (m. 1240), celebrul metafizician al islamului, apreciază ca o iluzie pur omenească (deşi necesară, pentru marea majoritate a credincioşilor), ideea pelerinajului ritual la Mecca, care te-ar putea aduce mai aproape de Dumnezeu, sau ideea că trebuie să urmezi, în mod necesar, calea sufită spre a te contopi cu Fiinţa Divină; iluzorie este, cu alte cuvinte, pretenţia că omul s-ar putea afla vreodată în stare de separare faţă de Dumnezeul său şi că, urmând un astfel de raţionament, s-ar impune proximitatea spaţială în raport cu El (vezi R. W. J. Austin, 1980, p. 40).

De altfel, linia ḥallājiană – fundamental heterodoxă – este urmată şi în versuri cu o profundă încărcătură emoţională, precum cele de mai jos, care pot fi interpretate ca locuţiuni teopatice:

Ol kâdir-i "kün feyekün" lutfidici Rahmân benem;
Kesmedin rızkını viren cümlelere sultan benem.

Nutfeden âdem yaratan yumurtadan kuş düreden,
Kudret dilini söyleyen zikr eyleyen Sübhan benem. (*YED*, p. 122)

"Eu sunt Milosul ce-a rostit acel atotputernic «să fie lumină»,
Eu sunt Sultanul ce tuturor le-mparte bucate,
Eu sunt Desăvârşitul ce-a creat omul din sământă şi pasărea din ou,
Cel ce grăieşte limba atotputerniciei, ce aminteşte şi preamăreşte."

Se cuvine să remarcăm, totodată, spiritul deschis, lipsit de prejudecăţi cu care se raportează Yûnus Emre la orice religie ori

---

avea să-i datoreze şi condamnarea sa, "Ḥallāj desemnează drept Ka'ba trupul uman al martorului lui Dumnezeu, care se oferă drept victimă avraamică spadei Legii" (Massignon, 1968, p. 41).

manifestare religioasă – spirit care a caracterizat, de altfel, încă de la începuturi anumite cercuri sau ordine mistice:

Bir kimse dinine hilâf dimezüz;
Din tamâm olıcak toğar muhabbet. (*YED*, p. 12)
"Nu respingem a nimănui credință;
De credința va fi desăvârșită, se va naște dragostea."
Din ü milletden geçer ışk eserini duyan,
Mezheb u din mi bilür kendüzin yoğa sayan. (*YED*, p. 155)
"Cel ce simte lucrarea dragostei trece dincolo de religie și nație;
Știe oare de sectă ori religie cel ce pe sine nimicnicie se socoate?"

Yûnus Emre pare să depășească, pe de altă parte, fără dificultăți majore controversele de ordin religios care divizau comunitatea islamică, refuzând să se supună prejudecăților ori intereselor de grup și vădindu-și, o dată în plus, libertatea de gândire; el susține fără ezitare ideea liberului arbitru, a posibilității de opțiune și, de aici, ideea responsabilității nemijlocite a omului în privința propriilor fapte. Potrivit viziunii sale, ființa umană este perfect capabilă să discearnă binele de rău, să-și domolească instinctele, să acționeze în sens pozitiv, să-și depășească condiția precară prin virtute și modestie, prin dragoste față de Dumnezeu și față de toate manifestările sale terestre.

Aceasta nu înseamnă, însă, că adevăratul sufit nu trebuie să vadă un exemplu permanent în persoana și faptele Profetului, precum și în cele atribuite succesorilor săi în spirit. Dragostea față de Dumnezeu se extinde, în mod firesc, asupra tuturor celor atinși de grația sa – în primul rând, asupra profetului Muḥammad, creat de Dumnezeu din lumina divină și supranumit, în consecință, *Maḥbūb Allāh*, "Cel preaiubit de Dumnezeu", "favoritul lui Dumnezeu":

Çalab nurdan yaratmış canını Muhammed'ün,

Âleme rahmet saçmış canını Muhammed'ün. (*YED*, p. 157)

"Dumnezeu a creat sufletul lui Muḥammad din lumină,

A binecuvântat lumea cu îndurarea sa prin sufletul lui Muḥammad."

Yûnus Dede'm işkludur eksiklüdür miskindür;

Her kim yimez mahrumdur honini Muhammed'ün. (*YED*, p. 157)

"Bătrânul meu Yûnus e-ndrăgostit, tânjeşte, este demn de milă;

Cel ce din bucatele lui Muḥammad nu se nutreşte rămâne flămând."

Din perspectiva sufită adoptată de poetul anatolian, dervişii sunt, precum Muḥammad, prietenii lui Dumnezeu prin excelenţă (*dervişler Hakk'ın dostı*); fiinţa divină este desemnată, la rândul său, prin aceeaşi vocabulă, care denotă apropiere, afectivitate, intimitate, sugerând, o dată în plus, tipul de demers specific misticismului. Yûnus Emre pare preocupat şi de definirea subtilelor raporturi dintre Fiinţa Divină şi derviş, raporturi care evoluează, în cursul laboriosului proces de iniţiere, de la ideea de subordonare (sugerată prin asocieri lexicale de tipul *pâdişâh-kul*, "stăpân-rob", *sevgili/mâşuk-âşık*, "iubit-iubitor") la cea de egalitate, de prietenie, bazele egalitare fiind în măsură să garanteze accesul postulantului la misterele divinităţii. Dumnezeu este desemnat atât prin teonimul arab *Allāh*, adoptat pe filieră islamică, cât şi prin vocabulele *Tanrı* (vechi teonim turco-mongol), *Çalap* (vechi teonim turcic), *Sübhân*[18] sau prin nume ori atribute coranice, de genul *Hakk* (ar. *al-Ḥaqq*, "Adevărul") – deosebit de agreat de cercurile sufite –, *Ganî* (ar. *al-Ġanī*, "Bogatul"), Cebbar (ar. *al-Jabbār*, "Temutul"), *Hayy* (ar. *al-Ḥayy*, "Viul"), *Kadîr* (ar. *al-*

[18] În acest caz, nu este vorba de un teonim propriu-zis, ci de un nume divin derivat dintr-o formulă devoţională cu conţinut apologetic ori dintr-o invocaţie la adresa lui Dumnezeu: formula *Subḥāna Allāh*, "mărire lui Dumnezeu!"

Qadīr, "Puternicul"), *Rahîm* (ar. *ar-Raḥīm*, "Milostivul"), *Rahmân* (ar. *ar-Raḥmān*, "Milosul").

O altă temă recurentă în poemele lui Yûnus Emre este tema morții, abordată din diverse perspective, care par să caracterizeze etape bine definite din existența sa. Ideea morții reductive, care anulează distincțiile de natură socială și religioasă, ce-i plasează adeseori pe invizii umani în poziții antagonice de-a lungul vieții, conduce la anxietate, la întrebări firești cu privire la sensul profund al existenței, oferindu-i, totodată, poetului prilejul de a-și face cunoscute convingerile privitoare la soarta sufletului după moartea trupească:

Ölmeklik dirlik ola ölümsüz dirlik bula,
Ölmiş gönül dirile anda ki sen olasın.
Sen olduğun gönüller her dem canın yeniler,
Bunlardır ölmeyenler hâkimi sen olasın.
Can bedenden uçıcak menziline göçicek,
Ol cihana geçicek göze ayân olasın. (*YED*, p. 147)

"Moartea se va preschimba în viață, nemuritorul viață va afla,
Sufletul mort va învia acolo unde tu te vei afla,
Sufletele care-ai fost îți înnoiesc sufletul în fiece clipă;
Aceștia sunt nemuritorii, al căror conducător vei fi tu.
Sufletul va zbura din trup, se va muta către al său popas,
Va trece în acea lume, ce ochilor se va înfățișa."

Deslușim în versurile de mai sus o certă credință în metempsihoză (ar. *tanāsuh*, tr. *tenâsüh*), frecvent atestată la populațiile turcice din Asia Centrală, dar și la grupurile de populații de aceeași origine din Anatolia, care aveau să-și mențină, multă vreme după epoca migrațiilor, stilul de viață

transhumant, semi-sedentar, însă categoric repudiată de teologia islamică; această concepţie era, pe de altă parte, larg împărtăşită de diverse grupări heterodoxe din lumea islamică, putând fi socotită, de la caz la caz, o reminiscenţă preislamică sau o influenţă datorată altor tradiţii religioase cu care comunitatea respectivă intrase în contact de-a lungul istoriei sale.

Moartea este adeseori sugerată de Yûnus Emre prin expresii de genul *yensüz gönlek geydi*, "a îmbrăcat cămaşa fără mâneci" sau *yakasız don geydi*, "a îmbrăcat veşmântul fără guler", care fac aluzie la linţoliul sau giulgiul (ar. *kafan*, tr. *kefen*) în care este înfăşurat trupul credinciosului musulman la coborârea în groapă. Aceleaşi expresii sunt folosite, pe de altă parte, pentru desemnarea mantiei specifice dervişilor (*hırka*), Yûnus Emre sugerând, pe această cale, o conexiune destul de limpede între moartea fizică, naturală, caracteristică organismelor vii şi "moartea înainte de moarte", asumată prin ceremonia de iniţiere a dervişilor: odată cu iniţierea şi cu legământul de supunere absolută faţă de propriul maestru spiritual, discipolul îşi abjură întreaga existenţă anterioară, se consacră unui stil de viaţă specific, se desparte de viaţa profană printr-o moarte aparentă[19]. Mantia dervişului – veşmânt elementar, fără guler, dar şi fără cusături (fără "legături", menită despărţirii, separării), asemenea linţoliului, confecţionată din lână aspră şi creditată cu funcţioanlitate multiplă, protectoare, dar şi inhibitorie,

[19] Această conexiune este, de altfel, explicită în cazul multor ordine mistice. De pildă, ceremonia de iniţiere proprie ordinului *Bektâşîlik* includea un moment distinct, intitulat *Atam Gök, Anam Yer*, "Tată-mi este cerul, mamă, pământul" (a se remarca vădite reminiscenţe şamanice sintetizate în formula de mai sus), în cursul căruia postulantul, acoperit cu o pânză numită *kefenpûş*, era avertizat asupra numeroaselor dificultăţi care-l aşteptau pe calea aleasă.

așternut în somn și giulgiu în moarte – este, la fel ca și veșmântul călugărului din spațiul creștin, un simbol manifest al renunțării.

Aminteam anterior de conservarea, în forme mai mult sau mai puțin voalate, a unor formule de cult preislamice în interiorul unor comunități sau, uneori, la indivizi izolați, percepuți ca reprezentanți emblematici ai unui *pattern* cultural dispărut ori arhaic, desuet. Recuperarea, în variante adaptate, a unor forme rituale preislamice este, poate, mai frapantă la nivelul comportamentului religios de grup; fenomenul amintit privește mai frecvent grupurile socialmente marginale, mai conservatoare și, prin forța împrejurărilor, mai izolate, care se raportează la tradiție ca la o marcă identitară și care rămân adeseori la o percepție destul de vagă, destul de superficială a variantei de cult general acceptate ca ortodoxe.

Teme și motive de certă extracție preislamică se regăsesc și la Yûnus Emre, asimilate, poate, prin procesul de enculturație, precum și în urma strânselor contacte cu diverse grupuri de populații turcice. Relativ frecvente sunt, de pildă, sugestiile sau aluziile privitoare la dendrolatrie – cult extrem de răspândit printre populațiile turcice, atestat și astăzi în zonele rurale ale Anatoliei. La fel de veche este, în aceeași arie de cultură, concepția privitoare la arborele-strămoș, atestată la uiguri, la iacuți și la alte populații de origine turcică; în mod probabil, anumiți arbori încarnau principiul feminin, iar alții, principiul masculin. Printre populațiile altaice era, pe de altă parte, larg împărtășită ideea că, înainte de a dobândi un trup – cu alte cuvinte, înainte de naștere – sufletele umane locuiesc în cer sau pe ramurile arborelui cosmic, asemenea păsărilor (Chevalier, Gheerbrant, I, 1994, pp. 124-132). Concepțiile mai sus amintite s-au conjugat, probabil, cu ideile de extracție neoplatonică privitoare la sufletul închis în trupul-închisoare, preluate pe filieră sufită, care au

contribuit la consolidarea şi perpetuarea acestora.

Unele versuri atribuite lui Yûnus Emre par să conţină, pe de altă parte, aluzii la o practică culturală extrem de veche, desemnată, de obicei, prin vocabulele *şölen* sau *toy*. Iată, de pildă, un asemenea context:

Canlar canını buldum bu canum yağma olsun;

Assı ziyandan geçdüm dükkânum yağma olsun.

Ben benliğümden geçdüm gözüm hicabın açdum;

Dost vaslına irişdüm gümânum yağma olsun. (*YED*, p. 141)

"Am aflat sufletul sufletelor, acest suflet al meu să fie pradă;

Am păşit dincolo de câştig ori pagubă, dugheana mea să fie pradă.

Am păşit dincolo de egoism, mi-am dat la o parte vălul de pe ochi,

Am ajuns în preajma Prietenului, îndoiala mea să fie pradă."

Practica la care ne referim făcea parte dintr-un vechi şi complex sistem de schimb, care se regăseşte în foarte multe societăţi de tip arhaic şi care a fost numit de către antropologul francez Marcel Mauss (1966, pp. 150-151, 161-163) "sistem de prestaţii totale". Aparent voluntar şi gratuit sub aspectul intenţionalităţii, schimbul devine, de fapt, în cadrul amintit, obligatoriu şi interesat pentru ambele părţi, antrenând nu numai bunuri fizice, ci şi, sau mai ales, formule de politeţe, rituri, servicii, femei şi copii etc. Aşa-numitul "dar", care nu poate fi refuzat, îl plasează într-o certă poziţie de inferioritate pe destinatarul său, de unde şi obligativitatea răspunsului, care presupune, de obicei, o supralicitare. Această supralicitare generează un nou răspuns din partea beneficiarului – angrenaj care se reproduce la nesfârşit şi care conferă schimbului un caracter perpetuu, aproape vital.

Practica descrisă mai sus îşi găseşte reflectarea chiar în dicţionarul lui Mahmût Kaşgârî, *Divân-ü Lûgât-it-Türk* (1071), unde este consemnată sub denumirea de *kenç liyü*. Iată cum explică autorul noţiunea amintită: *hanların düğünlerinde veya bayramlarda otuz arşın yüksekliğinde ve minare gibi, yağma edilmek üzere yapılmış bir sofra*, (*Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, III, p. 4380), "o masă asemenea unui minaret, înaltă de treizeci de arşini[20], [pregătită] la sărbători şi la nunţile suveranilor, spre a fi prădată". Aceeaşi practică – numită, de această dată, *yamalı toy* –, este consemnată şi de istoricul Faruk Sümer (1967, p. 401), care precizează că ea este semnalată de câteva documente sau scrieri persane sub numele de *hwan-i yağma* şi că se caracteriza prin faptul că, la sfârşitul unor festinuri colective oferite de suverani sau de potentaţi, vesela, confecţionată din metale preţioase şi bogat împodobită, le era oferită în dar participanţilor.

Yûnus Emre se referă, în cuprinsul poemelor sale, şi la dansurile cu finalitate extatică practicate, sub diverse forme, de unele congregaţii religioase anatoliene, deşi consemnarea acestora se menţine adeseori la nivel pur aluziv:

Bu semâ'a girmeyen sonra peşimân olur [...]
Bir niçenün gönline şeytanlar tolupdurur,
Erenler semâ'ına anlar erişgen olur. (*YED*, p. 35)
"Cel ce nu intră-n acest dans se va căi apoi [...]
În sufletele multora colcăie demonii;
În dansul sfinţilor, aceştia se vor sminti."

[20] Veche unitate de măsurare a lungimii, având circa 68 de centimetri.

Dervişler uçar kuşlar deniz kenarın kışlar;

Zıhî devletlü başlar eve dervişler geldi.

Dervişler yüzi sulu görenler olur deli;

Batınî arşdan ulu eve dervişler geldi. (*YED*, p. 205)

"Dervişii sunt păsări zburătoare, iernează la ţărm de mare;

Cât de fericită le este purcederea! Dervişii au sosit acasă!

Chipurile dervişilor se scaldă-n sudoare, cei care-i văd se smintesc;

Mai măreţi ca tainicul tron ceresc, dervişii au sosit acasă!"

Dansurile extatice la care face aluzie Yûnus Emre (*semâ*, *semah*) erau înscrise în ritualurile mai multor ordine mistice de pe teritoriul Asiei Mici, fiind practicate cu prilejul reuniunilor liturgice; ordine cu mare aderenţă de masă, precum *Yesevîlik* şi *Bektâşîlik*, autorizau participarea activă a ambelor sexe la reuniunile religioase şi, prin urmare, practicarea în comun a acestor dansuri, de unde şi suspiciunile ori chiar acuzele deschise de imoralitate formulate la adresa lor de tradiţionalişti – adepţi neclintiţi ai principiului segregării sociale a sexelor. Formulele de dans extatic practicate în mediile populare înglobează adeseori reminiscenţe ale vechilor dansuri turceşti ce însoţeau ceremonialurile şamanice; cu alte cuvinte, ele exploatează tehnici arhaice de inducere a extazului, conferindu-le o destul de superficială coloratură islamică.

Opera lui Yûnus Emre a jucat, fără îndoială, un rol important în viaţa culturală a turcilor anatolieni, contribuind la consolidarea conştiinţei lor de grup. Dincolo de harul poetic indiscutabil, popularitatea sa constantă se datorează şi apelului deliberat la limba turcă – o limbă simplă, accesibilă, aflată în plin proces de maturizare şi rafinare. Yûnus Emre a intuit faptul că, alături de alţi factori culturali, limba conferă o

amprentă identitară importantă, contribuind la menținerea unității și coerenței unei comunități. El izbutește să concilieze, în creația sa, elementele de natură livrescă, preluate din culturi care atinseseră deja un anumit grad de elevație, cu sensibilitatea populară, evitând cu abilitate stridențele și demonstrând astfel că prăpastia presupusă dintre cele două tipuri de cultură poate fi atenuată, dacă nu chiar anulată.

KAYGUSÛZ ABDÂL

(sfârşitul secolului al XIV-lea)

Poetul anatolian Kaygusûz Abdâl – menţionat, în diverse surse, şi sub numele de Kaygusûz Sultân sau ʻAbd Allāh al-Maġāwirī –, este unul dintre cei mai profunzi exponenţi ai sufismului anatolian de expresie turcă, remarcându-se prin prelucrarea extrem de personală a unor teme şi motive specifice sufismului popular, dar şi prin îmbinarea ingenioasă a imagisticii tradiţionale cu idei şi simboluri de factură livrescă.

Originar, probabil, din Alanya, paradoxalul autor se numea, de fapt, Gaybî şi îl avusese ca mentor spiritual pe Abdâl Mûsâ – cunoscut, la rândul său, în epocă, drept poet. Potrivit diverselor versiuni ale vieţii sale legendare (*vilâyetnâme*), Gaybî – fiu al *bey*-ului de Alanya, aşadar de origine nobilă – se consacrase vreme îndelungată studiului, atingând un înalt nivel de cunoaştere spirituală; el i s-ar fi înfăţişat prima oară lui Abdâl Mûsâ metamorfozat în cerb, în timpul unei vânători, şi, urmându-l pe acesta până la *dergâh*-ul său, îi devenise discipol. Iniţial, tatăl prinţului de Alanya se împotrivise cu fermitate unei astfel de opţiuni, iniţiind chiar o campanie militară împotriva lui Abdâl Mûsâ şi a grupului său de discipoli însă, învins fiind, sfârşise prin a se resemna şi a ceda voinţei exprimate de Gaybî. Pseudonimul de Kaygusûz, litt. "fără griji", i-ar fi fost conferit acestuia de Abdâl Mûsâ, cu prilejul iniţierii.

Celebru în epocă, Abdâl Mûsâ este, de altfel, evocat cu veneraţie în mai multe poeme ce poartă semnătura lui Kaygusûz Abdâl:

Beylerimiz elvan gülün üstüne ağlar gelir şahım Abdal Mûsâ'ya,

Urum Abdalları postun eğnine bağlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.

Urum Abdalları gelir dost deyü eğnimizde aba hırka post deyü,

Hastaları gelir derman isteyü sağlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.
Hind'den bazergânlar gelir yayınır pişer lokmaları açlar doyunur,
Âşıkları gelir bunda soyunur erler gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.
Her mâtem ayında kanlar saçarlar uyandırıp Hak çerağın yakarlar,
Demine Hû deyüp gülbâng çekerler nurlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.
Meydanında dara durmuş gerçekler çalınır koç kurbanlara bıçaklar,
Döğülür kudüm açılır sancaklar tuğlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.
Ikrârıdır koç yiğidin yuları muannidi çeksem gelmez ileri,
Akpınar'ın Yeşilgöl'ün suları çağlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.
Ali'm Zülfekar'ın almış destine sallar durmaz Yezitlerin kastına,
Tümen tümen genc Ali'nin üstüne sırlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.
Benim bir isteğim vardır Kerim'den, münkir bilmez evliyânın halinden;
Kaygusûz'am ayrı düştüm pirimden, ağlar gelir şahım Abdâl Mûsâ'ya.[1]

"Stăpânii noştri, asupra trandafirului multicolor să plângă vin la şahul meu, Abdâl Mûsâ;
Dervişii Rûmului, învăluiţi în blănuri, să se închine vin la şahul meu, Abdâl Mûsâ.
Dervişii Rûmului vin, spunând «prietene», rasa de dimie de pe umerii noştri «blană» numind-o,
Cei betegi sosesc cerşindu-ne leacuri, cei teferi vin la şahul meu, Abdâl Mûsâ.
Sosesc neguţătorii de la Ind şi se răspândesc, bucatele-şi gătesc, cei flămânzi se ostoiesc,

[1] Fragmentul de mai sus a fost reprodus după varianta stabilită de Abdülbâki Gölpınarlı în volumul *Kaygusuz Abdal. Hatayi. Kul Himmet*, Istanbul, 1962, pp. 34-37, menţionat mai departe cu sigla *KAHKH*.

Îndrăgostiţii vin, veşmintele-şi leapădă, sfinţii vin la şahul meu,
Abdâl Mûsâ.
În fiece lună de doliu[2] ţâşneşte sângele, cu toţii aprind şi mistuie a
Domnului lumânare,
"El, cu fiecare clipă!" rostind, îşi fac rugăciunea[3], luminile vin
la şahul meu, Abdâl Mûsâ.
La adunarea sa, cei în Adevăr stau la stâlpul spânzurătorii[4], cuţitele
sună către berbecii de jertfă,
Se izbesc tobe, se desfăşoară sangeacuri, tuiuri[5] vin la şahul meu,
Abdâl Mûsâ.
Frâul flăcăului destoinic este-ncuviinţarea sa[6]; îndărătnicia de-i
înduri, [pe Cale] nu înaintează;

---

[2] Aluzie la aşa-numita *mâtem ayı*, "lună de doliu", în care alizii anatolieni, ca şi alte comunităţi şiite, comemorează masacrul de la Karbalā', din data de 10 *Muḥarram* 680 (zi cunoscută sub numele de *al-'āšūrā'* < *'ašra*, "zece").

[3] Litt. "cântecul trandafirului" – termen de origine persană, desemnând un tip de rugăciune specific grupurilor *Bektâşî*, dar şi corpului de armată al ienicerilor, asociaţiilor corporatiste etc.

[4] Litt. "spânzurătoare, stâlpul spânzurătorii" – termen metaforic care denumeşte centrul încăperii în care se desfăşoară adunarea liturgică a ordinului (*ayin-i cem*); aici este rostită "confirmarea" de aderare la congregaţie (*ikrâr*) şi sunt mărturisite, în faţa comunităţii, păcatele adepţilor. Din perspectivă hermeneutică, simbolismul său poate fi coroborat cu cel al stâlpului cosmic – axa de-a lungul căreia se produce comunicarea între lumea celestă şi cea terestră.

[5] *Sancak*, "drapel, steag, stindard" şi *tüy*, variantă pentru *tuğ* – însemn nobiliar (sugerând, în cazul de faţă, noblețea spirituală), sub forma unei cozi de cal ataşate unui stindard, atestat atât în perioada preislamică, cât şi în cea otomană.

[6] Litt. "declaraţie, confesiune, admitere", "confirmare, stabilire" – vocabulă care desemnează actul adeziunii formale la structurile ordinului *Bektâşî*, în cadrul unei ceremonii specifice (*ikrâr töreni*).

Apele Akpınarului şi Yeşilgölului vin susurând la şahul meu, Abdâl Mûsâ.
'Alī[7] al meu şi-a luat în mână spada[8], fără răgaz o roteşte împotriva
oştilor lui Yazīd[9],
Armate fără număr asupra lui 'Alī – a noastră Comoară; tainele vin
la şahul meu, Abdâl Mûsâ.
O dorinţă am la Cel Milostiv; necredinciosul starea sfântului n-o ştie;
Sunt Kaygusûz, despărţit am fost de-al meu învăţător, plângând vin eu
la şahul meu, Abdâl Mûsâ."

Potrivit diverselor hagiografii anatoliene, Kaygusûz i-a slujit mentorului său vreme de patruzeci de ani, dobândind finalmente "diploma" (*icâzet*) care-i atesta calitatea de maestru spiritual şi fiind, totodată, numit în fruntea a patruzeci de *abdâl*, alături de care şi-a început predicaţia în Egipt. Bucurându-se de admiraţia şi încrederea suveranului local, Kaygusûz a obţinut ulterior privilegiul de a conduce unicul lăcaş al ordinului de la Cairo, ridicat pe malurile Nilului. Biografii săi susţin că, după o lungă perioadă petrecută pe aceste meleaguri, Kaygusûz a plecat în pelerinaj la Mecca şi Medina, străbătând apoi, în scop misionar, Siria şi Irakul, spre a reveni, către finalul vieţii, pe pământul Anatoliei natale, unde s-a şi săvârşit din viaţă.

Multe dintre datele biografice cu tentă legendară evocate mai sus

---

[7] Califul 'Alī, cel de-al patrulea imam din rândul celor supranumiţi de ortodoxia islamică *ar-rāšidūna*, "cei bine călăuziţi" şi, totodată, primul calif legitim recunoscut de şiiţi.

[8] Este vorba de spada bifidă a lui 'Alī, care i-ar fi fost dăruită de Muḥammad şi despre care se susţinea că este de sorginte divină.

[9] Fiu al califului Mu'āwiyya (661-680), Yazīd (Zayd) I – cel de-al doilea calif din dinastia omayyadă (680-683) –, este violent contestat de grupurile alide pentru soarta tragică rezervată fiului lui 'Alī, Ḥusayn, familiei sale şi grupului de adepţi care-l însoţeau, în bătălia de la Karbalā' (680).

sunt confirmate şi de documentele vremii. Comentând diversele detalii furnizate de acestea, Abdurrahman Güzel (1986, p. 2) apreciază că poetul nu s-a născut mai devreme de 1341-1342 şi că tatăl său a fost, probabil, Hüsameddin Mahmûd, *bey* de Alanya în perioada amintită. Familia sa descindea, aşadar, din foarte puternica şi influenta dinastie turcmenă Karamanoğulları. Opera lui Kaygusûz denotă cunoştinţe complexe de medicină, istorie, ştiinţe exacte şi astronomie, dar şi cunoştinţe temeinice în domeniul religiei şi al misticii islamice; mai mult, poetul stăpânea araba şi persana, vădindu-se, în acelaşi timp, la curent cu aspectele caracteristice mai multor limbi şi dialecte turcice. Aluziile, dar şi afirmaţiile tranşante din creaţia sa confirmă, de asemenea, faptul că a fost discipolul lui Abdâl Mûsâ şi că a dus, multă vreme, o viaţă itinerantă, peregrinările sale purtându-l prin diverse zone ale Antoliei – pe atunci, în mare măsură, depopulată, după prăbuşirea sultanatului selgiukid de Rūm şi invazia mongolă –, prin Egipt şi Ḥijāz, dar şi prin Rumelia.

A. Güzel (*ibidem*, pp. 2-3) avansează ipoteza că plecarea lui Kaygusûz în Egipt s-a produs în jurul anului 1397-1398, că în perioada 1424-1430 acesta a parcurs cu asiduitate Rumelia şi că, revenit în Anatolia, a murit, cel mai probabil, în anul 1444. Mormântul (sau, poate, cenotaful) atribuit lui Kaygusûz Abdâl din satul Tekke (sudul Turciei, la nord de Antalya), la fel ca şi mausoleul (*türbe*) închinat maestrului său spiritual, situat în acelaşi perimetru, constituie şi astăzi importante locuri de pelerinaj pentru adepţii curentului *Alevî -Bektâşî*; tot aici se desfăşoară un festival anual, în prima săptămână a lunii iunie. Un altar închinat lui Kaygusûz Abdâl se află şi pe înălţimile colinei al-Muqaṭṭam din Cairo – zonă în care funcţiona lăcaşul (tr. *tekke* sau *zâviye*) atribuit *Bektâşî*-ilor în

anul 1867, prin decretul khedivului 'Ismā'īl[10]. Adepții ordinului începuseră, încă din secolul al XV-lea, să-și îngroape morții în perimetrul unei grote numite Kahf al-Sūdān; tradiția târzie a congregației susține că mișcarea ar fi fost introdusă în Egipt de Kaygusûz Abdâl, spre sfârșitul secolului al XIV-lea.

Identitatea și filiația spirituală reală a lui Kaygusûz Abdâl – revendicat de ordinul *Bektâșîlik* după structurarea sa definitivă, la începutul secolului al XVI-lea, și deosebit de venerat în mediile care-l frecventează –, este greu de determinat cu precizie la ora actuală, cu atât mai mult cu cât poetul nu abordează prea limpede asemenea aspecte în cuprinsul operelor care-i poartă semnătura. Includerea sa relativ timpurie în panteonul *Bektâșî* pare să sugereze faptul că era perceput ca o personalitate fondatoare ce împărtășea și promova același tip de valori – de esență *Kalenderî* (*Qalandarī*) –, ca și ordinul mai sus menționat; tradiția *Kalenderî* avusese, de altfel, un rol determinant în cristalizarea mai multor confrerii sufite anatoliene, ceea ce explică, în mare măsură, coincidențele formale și informale constatate adeseori la nivel ritual și comportamental, în astfel de comunități[11].

---

[10] După suspendarea temporară a ordinului *Bektâșî* de către sultanul Mahmût II (1808-1839), odată cu desființarea corpului de armată al ienicerilor (1826), congregației *Qadiriyya* îi fusese atribuită, potrivit unei practici curente în epocă, administrarea unicei *tekye Bektâșî* din Egipt: lăcașul Qașr al-'Aynī din Cairo.

[11] "Încă de la sfârșitul secolului al XIV-lea, Kaygusûz Abdâl, el însuși *șeyh kalenderî*, *Rûm abdâli* și *halife* al lui Abdâl Mûsâ, a fost pionierul liricii *Bektâșî* și a cântat adeseori în poemele sale credințele, obiceiurile și viața cotidiană a dervișilor *kalenderî*. În secolul al XVI-lea, o serie întreagă de poeți *kalenderî* care abordau, la rândul lor, aceleași teme ca și Kaygusûz Abdâl, se numeau, în același timp, *kalender* și *bektâșî*; astfel sunt, de pildă, cazurile lui Hayâlî și Hayretî. Și tot în aceeași perioadă,

O indicaţie semnificativă cu privire la identitatea spirituală reală a poetului se poate desprinde din analiza pseudonimului său literar – pseudonim care include vocabula *abdâl*. După cum lesne se poate constata, mulţi poeţi anatolieni de orientare mistică purtau acelaşi titlu, ataşat, de obicei, pseudonimului literar propriu-zis (*mahlâs*). Sensurile denotativ şi, mai ales, conotativ ale termenului amintit, eventuala sa evoluţie în timp rămân, încă, subiect de dezbatere. Există, însă, o serie de atestări care, coroborate, ar putea oferi o imagine de ansamblu asupra categoriei de persoane desemnate (sau conotate) prin acest termen – categorie care, nu putem să n-o remarcăm, se impune prin remarcabila sa longevitate, în circumstanţe istorice adeseori tulburi şi, mai ales, ostile.

Vocabula la care ne referim pare să fi avut, iniţial, o semnificaţie mai degrabă "ortodoxă" (conformă, aşadar, cu formalismul sunnit), aşa cum reiese, de pildă, din opera alegorică *Kutadgu-bilig*, "Ştiinţa fericirii" sau "Ştiinţa despre fericire", compusă de Yûsuf Hâs Hâcib (sec. al XI-lea), în cuprinsul căreia pot fi identificate teme turceşti preislamice, dar şi elemente de influenţă chineză şi indiană, precum şi termeni preluaţi din texte buddhiste şi maniheene compuse, dar mai ales traduse în diverse graiuri turcice. Astfel se explică faptul că o serie de personaje reprezentative pentru religiozitatea preislamică, precum şamanul (*kam*) şi sfântul eroic (*er* sau *eren*) au fost integrate, în forme adaptate, noii religii – cea islamică. Personajul Odğurmış, care ne interesează tocmai din această perspectivă, se dedică unei vieţi de veritabil ermit, neposedând decât un baston şi un veşmânt din lână de oaie (asemănător, poate, cu mantia sufită din lână aspră – *hırka* –, purtată de

---

termenul de *Rûm abdâlı* devine sinonim cu cel de *Bektâşî*" (Ocak, 1995, p. 61).

dervişi mai târziu), precum şi o strachină (evocând bolul de cerşit al dervişilor – *keşkül*). Diversele detalii ambientale, precum şi strategia literară denotă faptul că autorul alegoriei era la curent cu comentariile realizate în secolele VIII-IX de sufiţii din Ṭuḫāristān asupra biografiei profetului Muḥammad. Definiţia atribuită, pe de altă parte, termenului *abdâl* de către Yûsuf Hâs Hâcib (anume, "cel care a dobândit «lumea de dincolo», cu preţul –litt. *badal* – «lumii de aici»") coincide, în linii mari cu definiţia furnizată de celebrul maestru sufit Šaqīq al-Balḫī termenului de *faqr*, "sărăcie" (Esin, 1985, p. 15).

În Anatolia seldjukidă şi, apoi, în cea otomană, termenul de *abdâl* era aplicat unei categorii fundamental eterogene de dervişi rătăcitori, cu tendinţe antinomiste. Numele generic *Abdâlân-ı Rûm* apare într-o clasificare tripartită din cronica lui Âşıkpâşâzâde; acesta menţionează trei grupări principale, care ar fi dominat viaţa economică şi socială din Anatolia secolului al XIV-lea: *Âhiyân-ı Rûm*, "ahiii anatolieni" – membri ai unor asociaţii corporatiste cu rădăcini în Orientul Apropiat, însă cu accente turcice specifice; *Gâzîyân-ı Rûm*, "războinicii anatolieni" – asociaţie de cavaleri angajaţi în războaiele sfinte – şi *Abdâlân-ı Rûm*, "dervişii [rătăcitori] anatolieni". Acestor grupări, cu profil bine determinat, li se adăuga o a patra – cea a "femeilor războinice" (*Bâcıyân-ı Rûm*, litt. "surorile din Rumelia"). Cuvântul *abdâl* îi desemna, în contextul istoric de referinţă, pe membrii diverselor facţiuni ale orientării *Qalandariyya* (tr. *Kalenderîlik*), ce includea, în mod foarte probabil, şi ordinul *Yesevîlik*; acesta se revendica de la mişcarea *Malāmatiyya*, fiind înglobat, ulterior, ordinului *Bektâşîlik* (Ocak, 1992 b, p. 271).

La originea mişcării *Kalenderî* se afla un mare curent mistic, ale

cărui prime manifestări par să dateze, potrivit ultimelor estimări, din secolul al X-lea, când devenise deja popular în Asia Centrală şi în Iran, pentru a se răspândi apoi, către sfârşitul secolului al XII-lea (când a trecut, se pare, printr-o etapă reformatoare), în întregul Orient Mijlociu. Manifestările adepţilor săi, modul de viaţă caracteristic, ţinuta, anumite trăsături doctrinare şi concepţii morale atestă, fără îndoială, influenţele multiple exercitate, încă de la începuturi, asupra acestei orientări şi explică, oarecum, înclinţia sa către sincretism – înclinaţie transmisă, ulterior, şi celorlalte mişcări sau confrerii desprinse din orbita *Kalenderî*-ilor; asemenea influenţe se datorau unor mai vechi tradiţii religioase, precum buddhismul, zoroastrismul, maniheismul etc., dar şi altor orientări sufite, cea mai frapantă fiind asemănarea cu mişcarea *Malāmatiyya* (tr. *Malâmatî/Melâmetî*), amintită deja. Tocmai acest caracter sincretic, care implica o mare mobilitate, dar şi o remarcabilă capacitate de adaptare la variaţiile religioase locale i-a asigurat succesul printre turcii din Asia Centrală şi, îndeosebi, din Transoxiana, astfel că, la începutul secolului al XIII-lea, mai mulţi *bâbâ* turcmeni deveniseră deja *Kalenderî* şi începuseră să se infiltreze, în grupuri din ce în ce mai compacte, în Anatolia (Ocak, 1995, p. 56).

Asemenea persoane se remarcau prin înfăţişarea stranie, şocantă chiar (îmbrăcăminte sumară sau chiar nuditate absolută, capul şi chipul, complet rase, inele în urechi, la gât, la încheieturi şi în zona pubiană etc.), duceau o existenţă itinerantă, întreţinându-se cu predilecţie din cerşitul ritual, şi vădeau o morală foarte liberă, declarându-şi preocuparea exclusivă pentru "puritatea inimii" şi încălcând ostentativ normele de comportament social; datorită acestor particularităţi, ele au fost adeseori

confundate ori s-au confundat deliberat cu diversele ramuri ale mișcării *Malāmatiyya*. Extrem de numeroși și de activi în Imperiul otoman până prin secolul al XVI-lea, dervișii *Kalenderî* au fost frecvent implicați sau chiar au orchestrat revolte de amploare împotriva autorității statale și au întreținut raporturi cu diverse alte orientări sufite, îndeosebi cu *Bektâșî*-ii. În mod probabil, aceștia din urmă își aveau, de fapt, la rândul lor originea în mișcarea *Kalenderî*, după cum se poate deduce și din cea mai însemnată operă hagiografică elaborată de mediile *Bektașî* – *Menâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektâş-ı Velî* (*Legendele privitoare la preasfântul Hâcı Bektâş-ı Velî*) –, care se concentrează asupra vieții legendare a fondatorului confreriei. În această *vita*, socotită a fi una dintre operele cele mai reprezentative ale literaturii turce de factură religioasă, Hâcı Bektâş Velî este prezentat ca un maestru spiritual (*şeyh*) de factură *Kalenderî* – mai mult, ca un *abdâl*[12] tipic. În cuprinsul aceleiași lucrări, mai mulți discipoli ai maestrului spiritual anatolian sunt, la rândul lor, creditați cu statutul de *abdâl*, atribuindu-li-se un aspect fizic, o ținută specifice îndeobște grupurilor *Kalenderî*, ca și o serie de comportamente rituale asociate acestora (ca, de pildă, rasul părului, sprâncenelor, bărbii – care rămân, până astăzi, detalii cu o însemnată încărcătură simbolică în ceremoniile de inițiere ale *Bektâșî*-ilor –, precum și practica celibatului, adoptată de una dintre ramurile ordinului). Același calificativ se regăsește în cognomenele altor dervișii, din perioada târzie a ordinului. De remarcat faptul că, în ordinul *Bektâșîlik*, titlul de *kalenderî* îi era atribuit, de obicei, novicelui care, deși rostise legământul de fidelitate față de congregație, se afla încă

[12] *Çırçıplak bir abdâl geldi*, "Veni un derviș gol-goluț" (*Vilâyet-nâme*, 1995, p. 10).

în "perioada de serviciu", de probă, nefiind, aşadar, complet iniţiat.

Sintetizând, putem afirma, aşadar, că dervişii *Kalenderî* au jucat un rol esenţial în constituirea şi consolidarea ordinului *Bektâşî*, care le-a moştenit înclinaţia spre eclectism şi receptivitatea faţă de diversele formule de cult cu care urma să vină în contact de-a lungul timpului, inclusiv în cursul călătoriilor misionare. Dervişii *Kalenderî*, care nu acceptau, principial, o organizare de tip instituţional, au fost, treptat, asimilaţi de ordinul *Bektâşî* – fenomen care pare să se fi produs relativ târziu, prin secolul al XVII-lea; astfel se explică faptul că, începând din secolul al XVIII-lea, dervişii *Kalenderî* nu mai apar menţionaţi ca atare în sursele istorice (Ocak, 1995, pp. 56-61; Gölpınarlı, 1977, p. 184; cf. Huart, *E. I.*[1], 1927; Babinger, *E. I.*[1], 1927). Tot astfel se explică şi faptul că termenul *abdâl* – aproape sinonim, după cum remarcam, în perioada anatoliană timpurie, cu cel de *kalender* – îi desemna, în epoca otomană târzie, cu predilecţie pe dervişii *Bektâşî*, păstrându-şi însă conotaţiile heterodoxe (Köprülü, 1935, pp. 23-56).

Manifestarea istorică, cu contururi mai nete şi impact mai puternic, ne determină adesea să uităm însă de subtilitatea construcţiilor teoretice care alimentau, cele puţin în fazele timpurii de evoluţie a sufismului şi cu predilecţie în mediile şiite, meditaţia asupra ierarhiilor mundane şi a celor transmundane. Să reamintim, prin urmare, dimensiunea spirituală excepţională atribuită, iniţial, în ierarhiile şiite, precum şi în cele gnostice[13] celor patruzeci de "substitute" sau, după alte interpretări, "substituiţi" (*'abdāl*), ce ar fi constituit un grup aparte printre sfinţii

[13] În măsura în care acceptăm ideea că manifestările gnosticismului islamic sunt mult mai variate decât contextul pur şiit.

invizibili, ascunşi, intercesori pentru umanitate. Menţionăm şi popularitatea de care se bucurau diverse legende privitoare la aceşti sfinţi în întreaga lume islamică, precum şi convingerea, larg răspândită, că asemenea personalităţi de excepţie se cunosc ori recunosc între ele, participând cu regularitate la întâlniri tainice, desfăşurate pe culmile munţilor[14] – simbol universal al *omphalos*-ului, al Centrului Lumii.

Credinţa în cei patruzeci de sfinţi benefici, apotropaici, era extrem de pregnantă şi în spaţiul turcic, ea oglindindu-se, între altele, în toponimie. F.W. Hasluck (1928, pp 105-110) remarcă faptul că, alături de o mie unu (*binbir*), numărul patruzeci este cel mai frecvent utilizat în acest scop, el redând ideea de "mult, numeros, de necuprins, nemăsurat"; iată câteva exemple în acest sens: *Kırk Geçit*, "patruzeci de trecători" – denumire atribuită unor locuri de trecere prin vadul râurilor; *Kırk Ağaç*, "patruzeci de arbori" – nume al unui târg, dar şi al unui platan uriaş, foarte bătrân, din Istanbul; *Kırk Göz*, "patruzeci de ochiuri [de apă]" – hidronim atribuit mai multor izvoare; *Kırk In*, "patruzeci de peşteri"; *Kırk Ev*, "patruzeci de case"; *Kırk Çeşme*, "patruzeci de cişmele" – cartier al Istanbulului; *Kırk Serviler*, "patruzeci de chiparoşi". Cei patruzeci de sfinţi islamici benefici sunt desemnaţi prin numeralul substantivizat *Kırklar*, litt. "Cei patruzeci", fiind atestate, în timp, mai multe *Kırklar Tekkesi*, "lăcaşul Celor Patruzeci", situate îndeosebi în zona Sivas şi în

[14] Această convingere nu este, de altfel, singulară în lumea islamică. Aceeaşi tradiţie, cu rădăcini străvechi, se regăseşte în India, dar şi în mediul ebraic ori în cel creştin (a se vedea, de pildă, cazul Athosului – ale cărui începuturi monastice se situează în a doua jumătate a secolului al X-lea –, cu tradiţia celor şapte ermiţi invizibili, neştiuţi, despre care se susţinea că locuiesc pe Munte).

insula Cipru; se mai pot aminti *Kırklar Dağı*, "Muntele Celor Patruzeci" – aluzie probabilă la tradiţiile care plasează întâlnirile sfinţilor invizibili pe culmile munţilor – şi localitatea numită *Kırklareli* (*Kırklar Ili*, litt. "meleagul Celor Patruzeci"). F.W. Hasluck subliniază frecvenţa numărului patruzeci în riturile şi tradiţiile creştine (a se vedea, de pildă, motivul celor "patruzeci de martiri"), dar şi în cele islamice, de unde pelerinajul comun la unele lăcaşuri din patrimoniul sufit. Exegetul recunoaşte, totuşi, că în asemenea cazuri este greu de stabilit sensul dinspre care s-ar fi putut produce eventuala contaminare. Numărul patruzeci, cu solide şi recunoscute rădăcini semitice, este însă caracteristic şi povestirilor populare iraniene din perioada islamică. În Balūcistān, de pildă, vulcanul *Kūh-e Taftān* este numit de către localnici *Kūh-e Čehel-e Tan*, "Muntele Celor Patruzeci"; un alt munte din Kirmān are acelaşi oronim. Demn de remarcat este faptul că asemenea munţi au, mai întotdeauna, un altar sau un sanctuar în vârf (H. A. Rose, n. 1, în John P. Brown, 1968, p. 177). Semnalăm, în treacăt, faptul că în unele zone din Turcia sunt veneraţi şapte sfinţi, percepuţi, din nou, ca o entitate, deoarece cifra şapte este, la rândul ei, investită cu valenţe sacre, sugerând totalitatea, desăvârşirea, împlinirea, armonia.

Într-o perioadă relativ târzie, în care semnele decadenţei Imperiului otoman nu mai comportau nici un fel de ambiguitate – anume, în secolul al XVIII-lea –, Dimitrie Cantemir (1987, pp. 483-487) remarca prezenţa mai multor categorii de dervişi excentrici pe străzile Istanbulului: cei numiţi *abdâl*, afiliaţi unor ordine foarte variate, care se remarcau prin stilul de viaţă itinerant, cei numiţi, *uryân*, litt. "gol, despuiat", care atrăgeau atenţia prin vestimentaţia sumară, şi cei numiţi *budalla* sau *divâne*, litt. "nebuni, smintiţi",

sau *divâne hodâ*, "nebuni întru Dumnezeu" (oarecum analogi cu "nebunii întru Cristos" din spațiul creștin). Potrivit cărturarului, mulți *abdâl* proveneau din regimentele de ieniceri (fiind supranumiți, în acest caz, *Hâcı Bektâş abdâlı* sau *Yeniçeri abdâlı*) și excelau în campaniile militare prin zelul manifestat în procurarea apei pentru soldații implicați în săparea tranșeelor.

Consemnăm, în fine, că termenul *abdâl* a avut o evoluție oarecum neașteptată în limba turcă, unde a pătruns într-un număr apreciabil de expresii, zicători și chiar proverbe: *abdâla malûm olur*, "dervișului îi este cunoscut"; *abdâl düğünden, çocuk oyundan usanmaz*, "dervișul nu se satură de nunți iar copilul, de joacă"; *abdâlın karnı doyunca gözü kapıda olur*, "[și] când își satură stomacul, dervișul e cu ochii la ușă"; *abdâl tekkede, hacı Mekke'de*, "dervișul în lăcaș, pelerinul la Mecca"; *dağ yürümezse, abdâl yürür*, "dacă muntele nu merge, merge dervișul"; *bir kaşıkla dokuz abdâl doyar*, "dintr-o lingură se satură nouă derviș](i"; *dokuz abdâl bir kilimde uyar, iki padişah bir iklime sığmaz*, "nouă derviș](i dorm pe un covor, [dar] doi padișahi nu încap într-o țară" etc. (a se vedea alte exemple similare în Gölpınarlı, 1977, pp. 4-8). Exemplele de mai sus sintetizează trăsături specifice mentalității și comportamentului dervișilor anatolieni. În turca contemporană, atât vocabula *abdâl* (în forma *aptal*, rezultată din surdizarea consoanelor *b* si *d*), cât și vocabula *bûdala* (la origine, un plural neregulat al termenului arab *badīl*, "înlocuitor, substitut") au dobândit o conotație negativă, depreciativă, ajungând să însemne "prost, naiv, nebun".

Revenind la Kaygusûz Abdâl, a cărui existență, în mare măsură greu de reconstituit astăzi cu mare fidelitate, se înscrie pe coordonatele fundamentale

ale stilului de viaţă specific dervişilor rătăcitori, amintim faptul că operele sale – a căror editare sistematică a fost iniţiată relativ târziu –, sunt compuse în versuri, în proză sau în versuri şi proză, alternante. Este posibil ca, aşa cum s-a întâmplat şi în alte cazuri, opera lui Kaygusûz să fie mai vastă, iar manuscrisele eterogene neexplorate încă (aflate, eventual, în colecţii particulare greu accesibile) să ne rezerve, pe viitor, surpriza descoperirii unor creaţii inedite, de natură să completeze şi să nuanţeze imaginea existentă astăzi asupra enigmaticului autor. Dintre scrierile în versuri ale lui Kaygusûz Abdâl menţionăm antologiile poetice *Dîvân* şi *Gülistân* (litt. "grădină de trandafiri"), *Mesnevî-i Bâbâ Kaygusûz*, "Poemul lui Bâbâ Kaygusûz", *Gevhernâme*, "Cartea giuvaierurilor", *Dolapnâme*, "Cartea noriei", *Minbernâme*, "Cartea amvonului". Antologiile poetice amintite, care includ circa o sută treizeci de poeme culese din diverse manuscrise, nu sunt întocmite potrivit canoanelor ori uzanţelor epocii, iar alcătuirea lor este departe de a reflecta opţiunea autorului; forma în care circulă ele la ora actuală se datorează, probabil, iniţiativei copiştilor ulteriori. Acestora li se adaugă o *kasîde*[15] inserată în *Dolapnâme*, două poeme în stil *tercî-i bent*[16], două poeme de tip *terkîb-i bent*[17], două *müstezâd*[18] şi o *salâtnâme*, "carte a invocaţiei".

---

[15] Poem de tip apologetic, cu îndelungată tradiţie, inspirat din literatura arabă, care îl cultiva încă din perioada preislamică; el se caracteriza, de obicei, printr-o anumită stereotipie a temelor şi imaginilor.

[16] Gen de poem clasic constituit din mai multe părţi (*bent*), cu rimă diferită; sfârşitul fiecăreia dintre aceste părţi era marcat prin repetarea aceluiaşi distih, rimat.

[17] Gen de poem clasic compus din mai multe părţi, cu rimă diferită; la sfârşitul fiecăreia dintre părţi exista un distih cu rimă diferită de a celorlalte.

[18] Tip de poem clasic, presupunând un adagio la fiecare distih sau vers.

Poemele lui Kaygusûz Abdâl – socotit, pe bună dreptate, un demn continuator al tradiției instituite de Yûnus Emre – apelează la o limbă simplă, plină de naturalețe, și sunt concepute atât în vers cantitativ (*aruz vezni*), cât și în vers silabic (*hece vezni*). Tematica lor dominantă este de evidentă inspirație sufită: meditația asupra Ființei Divine și asupra raporturilor acesteia cu diversele aspecte ale creației, meditația asupra unității divine (*vahdet*), definirea conceptului de Om Desăvârșit (*kâmil insân, insân-ı kâmil*) și a conceptului de dragoste divină, originea divină a sufletului uman, importanța rememorării frecvente a numelui lui Dumnezeu (practica sufită numită *zikr*), adecvarea la normele morale și comportamentale ale comunității. Unele poeme includ adevărate inventare terminologice (nume de alimente sau preparate culinare, animale, plante, minerale, lucruri), extrem de prețioase pentru cercetările lingvistice, dar și pentru antropologia culturală contemporană.

O parte a poemelor lui Kaygusûz, socotite suprarealiste *avant la lettre*, surprind prin ermetism, prin caracterul discontinuu, fulgurant al notației, prin ineditul asocierilor imagistice, prin aerul straniu, deconcertant. Este greu de apreciat, la ora actuală, dacă ele reprezintă rodul unui limbaj mistic elaborat – atestat în cazul unor cercuri esoterice –, sau dacă se datorează, eventual, viziunilor provocate de consumul de halucinogene, așa cum sugerează unii exegeți[19] – practică frecventă în sânul unor fraternități sufite și, în mod deosebit, printre dervișii *Kalenderî*. În vocabularul adepților *Bektâșî* cuvântul *kaygusûz*, sub care este consacrat poetul, desemna opiumul. Iată, spre exemplificare, un asemenea poem:

Kaplu kaplu bağalar kantlanmış uçmağa

Kertenkele derilmiş diler Kırım geçmeğe

Kelebek ok yay almış ava şikâra çıkmış

Tonuzları korkudur ayuları kaçmağa

Kazzaza balta oydum çervişin deremezem

Çuval çayırda gezer seğirdüben kaçmağa

Ergene'nin köprüsü susuzluktan bunalmış

Edirne minaresi eğilmiş su içmeğe

Allah'ımın dağında üçbin balık kışlamış

Susuzluktan bunalmış kanlı ister göçmeğe

Leylek koduk doğurmuş ovada zurna çalar

Balık kavağa çıkmış söğüt dalın biçmeğe

Kelebek buğday ekmiş Manisa ovasına

Sivrisinek derilmiş ırgad olup biçmeğe

Bir sinek bir devenin çekmiş budun koparmış

Salınıban seğirdir bir yâr ister koçmağa

Bir aksacık karınca kırk batman tuz yüklemiş

Gâh yorgalar gâh seker şehre gider satmağa

Tonuz düğün eylemiş ayuya kızın vermiş

Maymun sındı getirmiş kaftan gönlek biçmeğe

Deve hamama girmiş dana dellâklık eder

Susığrı natır olmuş nöbet ister çıkmağa

---

[19] **Kaygusûz Abdâl exaltă, de altfel, haşişul, ca euforizant.**

Kaygusûz'un sözleri Hindistan'ın kozları

Bunca yalan söyledin girer misin uçmağa. (*KAHKH*, pp. 44-45)

"Ţestoase, broaşte ţestoase au prins aripi spre-a zbura,
Şopârlele s-au îmbulzit, voind să treacă Crimeea.
Fluturele şi-a luat săgeata, arcul, a pornit la vânătoare,
Să-nspăimânte porcii, să gonească urşii.
Mi-am încercat baltagul pe mătăsar, nu pot să-ncheg seul din mâncare;
Sacul colindă pe păşuni, grăbindu-se s-o zbughească.
Podul peste Ergene[20] s-a năruit de sete;
Minaretul din Edirne[21] s-a plecat să bea apă.
Pe muntele Domnului meu au iernat trei mii de peşti;
Li s-a urât de sete şi vor o căruţă, să plece.
Barza a fătat un măgar, pe câmpie sună goarna;
Peştele s-a urcat în plop, să reteze ramuri de salcie.
Fluturele a semănat grâu pe câmpia de la Manisa[22];
Ţânţarii s-au adunat, precum argaţii, să-l secere.
O muscă a tras o cămilă de coapsă şi i-a rupt-o;
Merge grăbită, legănându-se; vrea un iubit, să-l îmbrăţişeze.
O furnică oloagă s-a-mpovărat cu patruzeci de batmane[23] de sare;
Ba merge la trap mărunt, ba sare; se duce la oraş, să le vândă.

---

[20] Afluent al Mariţei (tr. *Meriç*).

[21] Oraş în Tracia, fostul Adrianopole; cucerit de turci în anul 1361, a fost folosit de sultanii otomani ca oraş de reşedinţă, alături de Bursa, până la cucerirea Constantinopolului (1453).

[22] Oraş în Anatolia de vest, situat pe amplasamentul străvechii aşezări Magnesia ad Sypilum.

[23] Măsură de greutate, variind între două şi opt ocale, folosită în Turcia până în anul 1931.

Porcul a făcut nuntă, fata ursului şi-a dat-o;
Maimuţa a adus o foarfecă, să-i croiască caftan şi cămaşă.
Cămila a intrat la baie, viţelul face masaje;
Bivolul este băiaş la scalda femeilor, cere strajă spre-a ieşi.
Cuvintele lui Kaygusûz sunt nuci de cocos;
Ai rostit atâtea minciuni – intra-vei, oare, în Paradis?"

Creaţiile în proză ale lui Kaygusûz Abdâl – *Budalânâme*, "Cartea dervişului rătăcitor", *Kitâb-ı Miglâte*, "Cartea săgeţii bine ţintite", *Vücudnâme*, "Cartea existenţei [divine]", *Risâle-i Kaygusûz Abdâl*, "Tratatul lui Kaygusûz Abdâl" – ilustrează genul clasic al tratatelor de sufism. Lui Kaygusûz Abdâl i se atribuie, de asemenea, două opere redactate sub formă de versuri şi proză, alternante (formulă stilistică adoptată, printre alţii, şi de Yunûs Emre în *Risâletü'n-Nushiyye*, "Cartea poveţelor"): *Saraynâme*, "Cartea seraiului" şi *Dilgüşâ*, "Desferecătorul de suflete".

Tematica predilectă a scrierilor amintite este destul de asemănătoare cu cea a altor creaţii de factură similară: exaltarea stilului de viaţă itinerant, desprins de contingent (redat adeseori în detaliu, spre legitima satisfacţie a exegeţilor sufismului), bucuriile simple ale existenţei eliberate de barierele grijilor materiale ori ale obligaţiilor sociale, neliniştea în faţa morţii şi a necunoscutului, tristeţea în faţa trecerii timpului, definirea unor concepte sufite ori interpretarea personală a unor precepte religioase impuse de teologii literalişti, dogmatici etc.

Prezentăm, spre edificare, un fragment succint din *Budalânâme* – poem sapienţial, nelipsit de tenta didactică atât de specifică tratatelor de sufism din cele mai diverse epoci:

Hâlikin (Yaradan'ın) emri beni kûze-ger (testici) balçığı gibi

devrânın çarhı üzerine koyup dolap gibi döndürdü. Gâh beni kûze (testi) düzdü, gâh bozdu. Gâh kâse düzdü, gâh saraylarda kerpiç eyledi, gâh ayaklar altında hiç eyledi. Gâh gül eyledi, başa çıktım, gâh gil (kil) eyledi, hâke düştüm. Gâh halk içre aziz eyledi, gâh zelîl eyledi. Gâh insan, gâh hayvan eyledi. Gâh gezende yandım, gâh hazîne-bandım. Gâh kul olup satıldım, gâh dellâl olup sattım. Gâh oynayıp uttum, gâh bilmeyip utuldum. Gâh beni hâkim eyledi, gâh hakem eyledi. Gâh aziz, gâh azzâz (çok yücelten), gâh bezzâz (bezci), gâh attar (aktar), gâh penbe (pamuk) atıp hallâc eyledi. Gâh berber, gâh zer-ger (kuyumcu) eyledi. Gâh aşçı, gâh başçı eyledi. Gâh temürcü, gâh kömürcü eyledi. Gâh beni şarka, gâh garba iletti. Gâh deryâda mâhî, gâh sahrâda âhû eyledi. Gâh avcı eyledi, gâh av oldum. Gâh âlim oldum, gâh câhil oldum. Elkıssa (hâsılı) dünyâda bir sıfat kalmadı, bana ettirdi. Gâh şâgird (öğrenci) oldum, öğrendim, gâh üstâd olup öğrettim. Gâh beni ataya oğul eyledi, gâh atayı bana oğul. Gâh beni tıfl (çocuk) edip analara besletti, gâh anayı bana kız eyledi, gâh beni anaya ata eyledi, gâh ataları tıfl edip bana besletti. Velhâsıl başınızı ne ağrıdayım, niçe bin kere ata belinden ana rahmine, ana rahminden cihana geldim, niçe bin kere çerendegâh perende oldum, niçe bin kere küfr ü imâna karıştım, niçe bin kere zulümâta (karanlıklar), gâh aydınlığa düştüm, niçe bin kere dürlü dürlü cinslere karıştım, niçe bin dürlü hil'atlar (elbise) giydim, niçe bin kere dürlü yakalardan baş gösterdim, niçe bin yıllar âşinâlar gözettim, niçe bin isimler ve lâkaplar urundum (edindim), niçe bin sûretlerden göründüm. Velhâsıl-ı kelâm, bu nefis askeri, beni güçten güce saldı ve

müdür, yâ hayâlin midir, ya sayıklar mısın, dediler. Ben ayıttım: Nâmerddir ol kişi kim görmedüğü ve bilmedüğü sözü söyleye. Ben âlim değilim, ilim bilem, velî değilim, kerâmetim ola. Karpuz gibi yoğun yumru (eğri büğrü) bir söz düzüp erenler meydanına kodum, gördüğüm menzillerden nişan verdim. Ârif bildi ki ne dedim. Nâdan (câhil), özün hayâlde kodu. Anlayana bir kitap sözdür, anlamayana bin söz dahi desen fâidesi yoktur. Efendi, söz çok, sözü söylemek olmaz. Söz var halk içinde, söz var, hulk içinde. (*KAHKH*, pp. 56-58)

"Porunca Creatorului[24], așezându-mă pe roata sorții precum lutul olarului[25], m-a rotit ca pe o norie. Ba a plămădit din mine ulcioare, ba m-a

---

[24] *Al-Ḫāliq*, "Creatorul", este unul dintre "preafrumoasele nume" coranice ale lui Dumnezeu.

[25] Motivul creării omului din lut și, mai departe, cel al perpetuării speciei umane prin intermediul lichidului seminal sunt frecvente în literatura sufită. Integrate temei mai largi a Creației, ele revin cu insistență în *Coran* —sursa neîndoielnică de inspirație a majorității textelor sufite. Iată, spre edificare, câteva asemenea contexte: "Noi am creat omul din lut curat,/ apoi l-am făcut dintr-o picătură de sămânță pusă într-un vas trainic./ Și apoi din picătură am făcut un cheag de sânge și din această îngrămădire am creat osul și am îmbrăcat osul în carne și astfel am făcut o altă creație. Binecuvântat fie Dumnezeu, Cel mai bun creator!" (XXIII/12-14); "El cunoaște tăinuitul și mărturisitul. El este Puternicul, Milostivul/ care a făcut frumos ceea ce a creat și care a început crearea omului din lut,/ apoi i-a făcut pe urmașii lui să iasă dintr-o apă lepădată./ El l-a desăvârșit și a suflat în el din duhul Său. El v-a creat vouă auzul, văzul și inimile. Voi, puțin îi sunteți însă mulțumitori!" (XXXII/6-9); "Noi v-am creat. De ce nu credeți totuși?/ Vedeți sămânța pe care o vărsați?/ Voi ați creat-o ori Noi sunteam Creatorii?/ Noi am sorocit moartea printre voi și nimeni nu Ne-o poate lua înainte/ ca să vă înlocuim cu alții asemenea vouă și să vă facem cum voi nici nu știți. Cunoașteți întâia facere? De ce nu vă aduceți aminte însă?" (LVI/57-62); "Socoate omul oare că va fi lăsat de izbeliște?/ N-a fost el oare o picătură de sămânță lepădată,/ iar apoi un cheag

fărâmat. Ba m-a făcut chiup, ba, chirpici prin seraiuri, ba, un fleac călcat în picioare. Ba m-a făcut trandafir, de-am fost desăvârşit, ba lut, de m-am aşternut pe pământ. Ba a făcut să fiu iubit, ba dispreţuit de oameni. Ba m-a făcut om, ba animal. Ba am fost rănit de ocări, ba m-am cufundat în avuţii. Ba, rob fiind, am fost vândut, ba, telal fiind, am vândut. Ba am jucat şi am biruit, ba, fără să bag de seamă, am pierdut. Ba m-a făcut stăpân, ba mijlocitor[26]. Ba sfânt, ba preaslăvitor, ba neguţător de stofe, ba spiţer, ba dărăcitor scărmănând bumbacul. Ba m-a făcut bărbier, ba giuvaiergiu. Ba a făcut din mine bucătar, ba vânzător de capete de oaie. Ba m-a trimis către soare-răsare, ba către soare-apune. Ba m-a plăsmuit peşte în mare, ba gazelă în deşert. Ba m-a făcut vânător, ba vânat. Ba am fost învăţat, ba neştiutor de carte. În puţine vorbe, n-a rămas în lumea asta calitate pe care El să nu mi-o atribuie. Ba am fost învăţăcel şi-am buchisit, ba, învăţător fiind, i-am dăscălit pe alţii. Ba m-a făcut fiu tatălui meu, ba mi l-a făcut pe tatăl meu, fiu. Ba, făcându-mă copil, m-a dat în grija mamei, ba a făcut-o pe mamă, fiica mea, ba m-a preschimbat în părintele mamei, ba l-a făcut copil pe părintele ei şi mi l-a dat spre îngrijire. Pe scurt, de ce să vă dau dureri de cap, de multe mii de ori am venit pe lume, din şalele tatei în pântecele mamei şi-apoi, din pântecele mamei, afară, de multe mii de ori am fost o pasăre poposind pe-o vită, de multe mii de ori m-am împreunat cu hula şi credinţa, de multe mii de ori, ba am căzut în tenebre, ba m-am ridicat spre lumină, de multe mii de ori m-am amestecat cu

---

de sânge? Dumnezeu l-a creat şi l-a cizelat,/ apoi din el o pereche a făcut: bărbat şi femeie" (LXXV/36-39).

[26] Joc de cuvinte, bazat pe asonanţa celor două cuvinte: *hâkim*, "conducător, suveran, domnitor" şi *hâkem*, "arbitru, mediator, mijlocitor între două părţi aflate în dispută". Autorul recurge frecvent la asemenea procedee.

felurite specii, în multe mii de hlamide m-am înveşmântat, de multe mii de ori m-am arătat din felurite gulere, de multe mii de ori i-am ocrotit pe cei apropiaţi mie, de multe mii de nume şi porecle m-am folosit, din mii de forme m-am ivit[27]. Într-un cuvânt, acest ostaş al eului[28] m-a trimis mereu

---

[27] Ideea că omul este muritor prin trupul său, însă veşnic prin sufletul esenţial, de origine divină, este frecvent prelucrată de literatura sufită. Poemele *Bektâşî* care abordează tema creaţiei sunt cunoscute sub numele de *devriyye* (ar. *dawr*, tr. *devr, devir*, "perioadă, epocă, eră; ciclu, rotaţie, revoluţie, perioadă de revoluţie"; în sufism, "ciclu al existenţei", pornind de la Realitatea Divină către umanitate, prin Arcul Descendent al Revelaţiei, şi revenind la Dumnezeu prin intermediul Omului Perfect, care figurează Arcul Ascendent al gnosei). Un titlu clasic în acest sens este *Delîl-i Büdelâ*, "Călăuza dervişului [rătăcitor]", tratat sufit de mici dimensiuni care poartă, ca şi rândurile de mai sus, semnătura lui Kaygusûz Abdâl. Nu mai puţin popular era, în acelaşi context, motivul creării treptate a omului dintr-o picătură de sperma, care îşi are, probabil, sursa tot în *Coran*: "El [Dumnezeu - n.n] este cel ce v-a creat din ţărână, apoi dintr-o picătură de sămânţă, şi mai apoi dintr-un cheag de sânge închegat. Apoi vă face să vă iviţi prunci, ca mai târziu să ajungeţi în puterea vârstei şi să îmbătrâniţi – unii dintre voi mor chiar mai înainte –până ce ajungeţi la un anumit soroc. Poate veţi pricepe!" (XL/67). Acelaşi motiv se regăseşte şi în corespondenţa lui Jalāl ad-Dīn ar-Rūmī (Vitray-Meyerovich, 1986, p. 273). Maestrul din Konya revine adeseori şi asupra motivului "ciclurilor existenţei": "Dacă, în aparenţă, sunt născut din Adam, în realitate sunt strămoşul fiecărui strămoş [...] De aceea, tatăl s-a născut din mine, de aceea, în realitate, arborele este născut din fruct" (*Maṭnawī*, IV/521 sqq., *apud* Vitray-Meyerovitch, 1986, p. 327, notă). Ibn al-'Arabī stăruie şi el asupra aceloraşi aspecte, tratate prin intermediul unor concepte socotite conexe: sămânţă şi esenţă, idee şi identitate, cuvânt şi nume etc. Pentru Ibn al-'Arabī, fiul este esenţial identic cu tatăl, atât sub raport fizic, cât şi sub raport spiritual. El reprezintă esenţa întrupată a propriului părinte, care trăieşte, astfel, în progenitura sa, după cum, prin extensie, fiecare profet trăieşte în profetul care îi succede (Ibn al-'Arabî, 1980, pp. 219-221). De remarcat faptul că actul fizic al depunerii "sămânţei" conţinute de lichidul seminal în "apele primordiale" ale mamei este asemănat, în context sufit, cu actul "implantării" Numelui Divin în mintea

din greu în mai greu şi m-a turnat din vas în vas, m-a pus să cutreier oraş cu oraş şi sat cu sat, [lucru] pentru care explicaţie prin viu grai şi lămurire prin condei nu există. Prieteni, binecunoscută este vorba aceasta: se aseamănă, oare, cele auzite cu cele văzute? Prin urmare, lasă deoparte ceea ce ai auzit, învaţă de la cel ce vede. Ai să vezi şi tu, cu siguranţă, într-o bună zi şi-atunci, ce-ai să mai râzi de stările tale trecute! Ei, cuvinte sunt multe; mă tânguiam şi vărsam lacrimi, mă umileam şi mă jeluiam întruna dinaintea acestui ostaş al eului peste care dădusem, nimeni nu se învrednicea de mine, timpul trecea, se petreceau multe destine, nu ştiam ce să fac şi ce urma să fac, rămăsesem încremenit şi buimăcit. Iată însă că, într-o bună zi, [pe când] îmi făcusem din tată, cal, iar din mamă, veşmânt, mi-a ajuns la ureche o voce: «Ajunge, hai, aşează-te de-acum!». Parcă am fost nimicit [şi iar] am existat. Pe scurt, m-am născut din mamă, eram prunc, am ajuns copil, m-am preschimbat în flăcău, am devenit bărbat vânjos, am îmbătrânit [şi] deodată, într-una din zile, m-am petrecut cu cei apropiaţi sufletului meu. Mi-au cerut veşti despre mine şi mi-au grăit astfel: «Dervişule, stai strâmb şi grăieşte drept; grăieşte puţin, dar înţelept; cuvintele multe înseamnă durere de cap», au spus. Eu le-am

---

inocentă ori, dimpotrivă, pervertită de cunoaşterea profană, a discipolului sau, în altă ordine de idei, cu "depunerea" Revelaţiei Divine în mintea Profetului arab, ce se autoproclama *'ummī*, "inocent, aşa cum era lăsat de mama sa".

[28] *Nafs (nefs, nefis)* desemnează "eul, personalitatea profundă", "esenţa, substanţa oricărui lucru", "fluidul seminal", "sufletul, spiritul, viaţa", "omul carnal, carnea, sinele concupiscent"; ultimul sens, cu posibile dezvoltări contextuale, este cel reţinut, în general, de textele sufite. Metafora "soldat al eului" face parte dintr-un inventar imagistic comun poeţilor *Bektâşî*, reperele acestuia pot fi urmărite, de pildă, în *Risâletü'n Nushiyye*, "Cartea poveţelor", tratatul cu tentă catehetică semnat de Yûnus Emre (1307).

răspuns: «Prieteni, aventura mea este lungă și de durată, căci am avut parte de nenumărate călătorii, am adus, adică, multe vești, dar, ce să fac, mă tem de cei potrivnici. Rezumatul tainic este acesta, că am vizitat și contemplat douăzeci și cinci de mii de cuiburi. Dacă știi, e bine, [căci] nu este contemplare mai bună decât aceasta și te afli deasupra, [prin urmare] de știi, e bine, de nu știi, [înseamnă că] nu știi nimic. Orice vezi, fii cu luare aminte, nu te amesteca, și nu vorbi, și nu te mâhni». [Și] spunând: «Ei, prieteni, acea clipă prețioasă s-a dus», am tăcut. Ei mi-au răspuns: «Bravo ție, dervișule, ai istorisit plăcut, însă cuvintele tale zugrăvesc un vis, sunt o nălucire de-a ta, ori, poate, aiurezi?», au spus. Eu le-am răspuns: «Nevrednic este omul care grăiește despre ce n-a văzut și despre ce nu știe. Eu învățat nu mă aflu, ca să am știință, sfânt nu sunt, ca să făptuiesc minuni. Am ticluit cuvinte întortocheate ca un harbuz, le-am adus la adunarea celor desăvârșiți[29]; am dat seamă de popasurile[30] pe care le-am străbătut. Cunoscătorul[31] a înțeles ce am spus. Neștiutorul a pus miezul [celor spuse] pe seama nălucirii. Pentru cel ce pricepe, cuvântul este o carte; celui ce nu pricepe, o mie de cuvinte de i-ai spune, tot nu trage nici un folos. Stăpânii mei, a rosti cuvinte multe nu înseamnă a rosti

---

[29] Litt. "locul de adunare, agora sfinților" – unul dintre numele sub care este cunoscut oratoriul *Bektâșî*-ilor.

[30] Litt. "popas, loc de popas, stație, stadiu, etapă"; sinonim, în context, cu *makâm*, "loc al înălțării", "poziție, stadiu, demnitate" – termen mai frecvent folosit în această accepțiune –; el traduce diversele grade spirituale prevăzute în scenariul inițiatic al fiecărei confrerii.

[31] Litt. "cunoscător, înțelept, sagace; versat, expert"; în sens mistic, "cel ce a atins adevărata cunoaștere despre Dumnezeu", "inițiat, gnostic, iluminat". Cf. *irfân*, "cunoaștere spirituală", "gnosă", din a cărui rădăcină derivă.

Cuvântul. Cuvânt este şi *halk*, cuvânt este şi *hulk*[32]»".

Aşa cum se poate remarca din fragmentul reprodus mai sus, dar şi din diversele poeme antologate până în prezent, un motiv frecvent vehiculat în operele lui Kaygusûz Abdâl este cel al "lumii pe dos", foarte răspândit în literatura anatoliană timpurie (a se vedea formulele introductive de tip *tekerleme* din basmele populare, de pildă), dar, pe de altă parte, cu largă circulaţie în aproape toate culturile din Orientul Apropiat şi Mijlociu, precum şi în Occidentul medieval. Acest motiv se regăseşte şi în operele altor poeţi anatolieni (de pildă, la Yûnus Emre), fără a fi prelucrat, însă, cu o asemenea insistenţă.

Opera lui Kaygusûz Abdâl, complexă şi, mai ales, abstrusă, este departe de a-şi fi epuizat valenţele simbolice, continuând să intrige şi să facă subiectul unor aprige controverse hermeneutice. Modalitatea sa neobişnuită de raportare la realitate n-a fost urmată decât în mică măsură de poeţii cu dominantă sufită ulteriori secolului al XV-lea care, pe fondul sporirii tensiunilor dintre diversele comunităţi anatoliene şi reprezentanţii puterii centrale otomane, aveau să se lase adeseori implicaţi în disputele cu tentă politică şi să se orienteze, în consecinţă, mai degrabă către o literatură de tip propagandistic ori militant decât către o literatură cu coloratură speculativă, chiar metafizică. În asemenea condiţii, caracterul singular, profund original al scrierilor lui Kaygusûz Abdâl iese cu atât mai mult în relief, ele fiind demne de o explorare mai atentă, orientată nu

---

[32] Joc de cuvinte dificil de tradus; poetul apelează la radicalul consonantic (aparent) comun al celor două lexeme, diferenţiate semantic prin vocalizare: *ḫalq*, "făptură, creaţie", "omenire, popor, populaţie, mulţime" (provenind din aceeaşi rădăcină cu cuvântul *ḫāliq*, "creator") şi *ḫulq*, "fel de a fi, fel în care ai fost creat" şi, de aici, "calitate morală, natură, temperament, trăsătură de caracter".

atât către evidențierea superficială, apologetică a particularităților imagistice ori metaforice, cât către decriptarea sensurilor profunde care așteaptă să fie descoperite sub cochilia strălucitoare, adeseori înșelătoare a cuvintelor.

HATÂYÎ (ŞÂH ISMÂ'ÎL-I SAFEVÎ)

(1487-1524)

Descendent al *şeyh*-ului 'Isḥāq Ṣāfī ad-Dīn[1] (m. 1334) şi întemeietor *de facto* al statului teocratic duodeciman din Iran (unde a domnit în perioada 1501-1524), personalitate ambiguă şi deconcertantă, aproape "romantică" prin caracterul net al contrastelor pe care le evidenţiază, Şâh Ismâ'îl s-a remarcat nu numai ca om de stat, ci şi ca poet, deopotrivă liric şi didactic, sub pseudonimul Hatâyî. El a rămas, până astăzi, unul dintre autorii predilecţi ai tradiţiei *Alevî-Bektâşî* din estul şi sud-estul Anatoliei, versurile sale fiind frecvent recitate în timpul reuniunilor religioase ale grupării amintite. Paradigmatic în acest spaţiu, Şâh Ismâ'îl a avut numeroşi epigoni, care i-au cultivat cu insistenţă stilul şi i-au menţinut nealterată memoria, în ciuda necurmatelor represalii la care au fost supuşi, de-a lungul timpului, de statul otoman.

Înrudit, pe linie maternă, cu principii din dinastia anatoliană *Akkoyunlu* (*Aq Qoyunlu*)[2], Şâh Ismâ'îl a intrat de timpuriu în conflict de

---

[1] Eponimul ordinului sufit *Ṣāfawiyya* (tr. *Sâfavîlik*), cu înclinaţii şiite, şi, totodată, al dinastiei safavide. Ordinul amintit se compunea, de fapt, din membrii a şapte triburi de origine turcică (turcmenă). Preocupaţi de legitimarea propriilor pretenţii, safavizii aveau să pretindă mai târziu că Ṣāfī ad-Dīn descindea din stirpea celui de-al şaptelea imam şiit, Mūsā al-Kāzim.

[2] *Akkoyunlu*, litt. "Cei cu oile albe" – federaţie de triburi turcmene sunnite din regiunea Diyarbakır, apărută după ocupaţia mongolă, prin secolul al XIV-lea, care avea să se prăbuşească în anul 1502. Ea se compunea din diverse clanuri oğuze (turcmene),

interese cu aceştia; perceput ca un potenţial pericol, în condiţiile disoluţiei rapide a structurii statale întemeiate de *Akkoyunlu*, el a fost chiar întemniţat, în copilărie, în vechea fortăreaţă de la Istaḫr[3]. Sprijinit de grupările *Kızılbâş* (aliate tradiţionale ale familiei sale, stabilite îndeosebi în Azerbaidjān), el a reuşit să-şi înfrângă, în cele din urmă, rivalii în lupta

---

care sosiseră în Anatolia odată cu selgiukizii, dar care avuseseră o prestaţie istorică mai degrabă ştearsă în epoca "mongolă". Dintre acestea se distingea îndeosebi clanul *Bayundur* (*Bayındır*), căruia îi aparţinea pătura conducătoare – cea care pusese bazele federaţiei. Începuturile federaţiei amintite (care cuprindea, la început, deopotrivă, grupările *Akkoyunlu*, "Cei cu oile albe" şi *Karakoyunlu*, "Cei cu oile negre" – despărţite ulterior, spre a pune bazele unor formaţiuni statale rivale, prima – sunnită, iar cea de-a doua – şiită) sunt relatate în poemul epic *Dede Korkut Kitabı*, "Cartea străbunului Korkut". Clanul *Bayundur* este menţionat pentru prima oară într-o cronică bizantină din 1340, însă fondatorul *de facto* al dinastiei a fost Kûtlu Beğ (m. 1435). Expansiunea "Celor cu oile albe" a fost multă vreme stăvilită de apariţia federaţiei rivale, *Karakoyunlu* (originară din zona lacului Van). Ei au revenit în avanscena istoriei o dată cu domnia lui Uzun Ḥasan (m. 1478), care şi-a întins dominaţia până la Bagdad, Herāt şi Golful Persic. Aveau să fie subminaţi ulterior, ca dinastie sunnită, de propaganda şiită a dinastiei safavide din Iran, care le-a aplicat o lovitură decisivă, prin victoria Şâhului Ismâ'îl asupra lui Alvand b. Yûsuf b. Uzun Ḥasan (1502). Un principat *Akkoyunlu* autonom avea să se mai menţină o vreme la Mardin (pe actualul teritoriu al Turciei). La apogeul puterii sale, în perioada lui Uzun Ḥasan şi apoi a fiului său, Ya'kûb (m. 1490), o serie de puteri europene, precum Veneţia şi Vaticanul, au încercat să încheie alianţe antiotomane cu acest principat.

[3] Oraş medieval situat în provincia Fars, centru urban important în perioada sassanidă, repede eclipsat însă de mai noul Šīrāz, devenit capitala provinciei; a fost complet distrus în secolul al X-lea, în urma unei rebeliuni, din vechea fortăreaţă rămânând doar ruinele.

de la Šarūr (1499), şi să fie proclamat rege la Tabrīz (1501)[4]. Şâh Ismâ'îl şi-a extins, apoi, autoritatea asupra teritoriilor iraniene, asupra regiunii Diyarbakır/Diyarbekir[5], asupra Irakului şi chiar asupra Hurāsānului, până la Herāt, înlăturându-l pe hanul uzbek, făcând, cu mult succes, operă de prozelitism printre şiiţii ori cripto-şiiţii din Anatolia şi impunând şiismul duodeciman ca religie de stat.

Printre supuşii săi se aflau îndeosebi populaţii persanofone şi turcofone, a căror convieţuire era departe de a fi armonioasă, datorită diferenţelor de civilizaţie şi, mai ales, de mentalitate care le separau. Roger M. Savory (1975, pp. 168-176) subliniază clivajul existent, la nivelul statului safavid, între turcmeni, care formau elita militară şi care aspirau la cele mai înalte demnităţi în stat, şi persani (*tājīk*), care constituiau elita intelectuală şi, totodată, administrativă – clivaj care se manifesta prin nenumărate fricţiuni şi printr-un mereu afişat dispreţ reciproc. În vreme ce limba turcă era vorbită la curtea safavidă şi, desigur, la nivelul grupurilor turcofone, persana era limba literaturii şi a corespondenţei administrative. Conformându-se orizontului de aşteptare al epocii, membrii celor două grupuri practicau, fiecare, profesiuni tradiţionale, specifice (turcmenii optau, de pildă, preponderent pentru cariere militare, în vreme ce persanii erau funcţionari, artizani etc.), derogările de la această polarizare nefiind privite cu prea mare simpatie de nici una dintre

---

[4] Oraş situat în Azerbaidjānul oriental (astăzi, în Republica Islamică Iran), cu o importantă populaţie turcofonă, care a fost capitală imperială în secolele XIII-XV, remarcându-se prin amplasamentul său strategic şi prin bogata viaţă comercială.

[5] Veche aşezare în Mesopotamia superioară, obiect de dispută între dinastiile rivale *Akkoyunlu* şi *Karakoyunlu*, devenit, în cele din urmă, capitala primeia dintre ele; oraşul a fost apoi cucerit de Şâh Ismâ'îl şi, în fine, de către otomani (1516).

tabere. Este adevărat că, extrași din mediul lor tribal și supuși unui proces educativ bine orientat, inițiat chiar de mediile imperiale, turcmenii aveau să suporte, în timp, un intens proces de aculturație, devenind apoi apți să ocupe, în condiții de maximă eficiență, diverse poziții în structurile administrative.

Profitând de natura ezitantă și de slăbiciunile sultanului otoman Bâyezîd II (1448-1512), Şâh Ismâ'îl a întreprins, ulterior, numeroase raiduri în Anatolia răsăriteană, pe care năzuia s-o anexeze, dar a sfârșit prin a fi învins în bătălia de la Çaldıran (1514), de către fiul și succesorul lui Bâyezîd, sultanul Yâvuz Selîm (1467-1520).

În tentativa de a continua confruntarea cu autoritățile otomane, Şâh Ismâ'îl a încercat să obțină sprijinul unor puteri europene – interesate, la rândul lor, de subminarea marelui rival otoman – purtând, în acest sens, tratative cu papa Leon X (1513-1521), cu împăratul Maximilian I (1459-1519) și încercând, fără succes, să încheie un tratat cu Carol V (1500-1558).

Popularitatea Şâhului Ismâ'îl în rândul comunităților turcmene din Anatolia s-a datorat, în mare măsură, și acțiunilor pline de cutezanță ale tatălui său, Ḥaydar (fiul al la fel de celebrului Şeyh Junayd[6] din Ardabil – Azerbaidjān). De orientare șiită și, probabil, analfabet, Ḥaydar pusese bazele unei mișcări ai cărei adepți purtau, ca însemn distinctiv, o bonetă stacojie în douăsprezece colțuri (aluzie la cei doisprezece imami veneraţi de șiismul duodeciman), supranumită *tâc-ı Haydarî*, "coroana, boneta *Haydarî*", de unde și expresia turcească *Kızılbâş*, litt. "cap roșu", prin care

[6] Descendent al *şeyh*-lui Şafī ad-Dīn, fondatorul confreriei *Ṣāfawiyya*, acesta se căsătorise cu sora lui Uzun Ḥasan, unul dintre ultimii conducători ai dinastiei *Akkoyunlu* – alianță matrimonială în urma căreia s-a născut Ḥaydar.

erau desemnaţi, în epoca safavidă, atât persanii, cât şi adepţii lor anatolieni, de orientare şiită. Boneta de culoare roşie avea, de fapt, o anumită tradiţie printre turcmeni, fiind frecvent atestată în secolele XIII-XIV; Ibn Bībi[7] precizează, de pildă, că turcmenii din Karamān care au atacat Konya în anul 1277 purtau căciuli (*börk*) de culoare roşie (*apud* Sümer, 1980, p. 409). Potrivit lui Ahmet Yaşar Ocak, facţiunea anatoliană a mişcării *Haydarî* s-a consolidat după cvasi-dispariţia ordinului *Vefâîlik*[8], în urma represiunii care a urmat răscoalei turcmene din 1240-1241, această translaţie fiind facilitată de faptul că, în esenţă, ordinul întemeiat de Ḥaydar era, de fapt, o variantă mai radicală a *Yesevîlik*-ului[9]. Receptarea sa favorabilă de către populaţia anatoliană s-a datorat capacităţii de absorbţie şi reprezentare a elementului *Kalenderî* (*Qalandarī*), agreat de autohtoni.

Şâh Ismâ'îl face obiectul unui cult *Kızılbâş* (*Alevî*) specific; alături de Hâcı Bektaş, el ocupă un loc important în panteonul *Çepnî* (trib turcmen de orientare *Alevî*), unde este asociat cu o serie de divinităţi din spaţiul anatolian (islamic şi preislamic), cu profetul Ilyās (Ilie) şi cu alter-

---

[7] Ibn Bībi al-Munajjima, savant şi istoric de origine iraniană, care a trăit în Anatolia islamizată, la curtea dinastiei seldjukide de Rūm, în al cărei serviciu se afla. Cronica pe care a elaborat-o în această perioadă cuprinde intervalul de timp 1192-1280 şi constituie o preţioasă sursă de informare privitoare la istoria şi civilizaţia locală.

[8] Ordinul *Vefâîlik* a fost, o vreme, contemporan cu ordinul *Yesevîlik*, prezentând chiar evidente similitudini cu acesta, deşi fusese plăsmuit în alt spaţiu geografic; ambele coexistau în Anatolia, în secolul al XIII-lea şi la începutul secolului al XIV-lea, fiind răspândite îndeosebi printre turcmenii nomazi. Conform aprecierii istoricului Ahmet Yaşar Ocak (1992, p. 82), acest ordin, mai puţin cunoscut, a fost, de fapt, forţa propulsoare a mişcării anatoliene *Bâbâî* şi a jucat, totodată, un rol esenţial în constituirea Imperiului otoman, prin dervişi precum Şeyh Edebâlî şi Geyikli Bâbâ.

egoul său, Hiḍr (tr. Hızır), fiind uneori chiar identificat cu acesta din urmă (Gökalp, 1980, p. 187).

Şâh Ismâ'îl a exploatat cu abilitate aşteptările mesianice ale grupurilor cu înclinaţii şiite din Anatolia, care erau supuse unei puternice presiuni din partea autorităţilor otomane. Propagandiştii religioşi pe care-i trimisese în zonă pretindeau adeseori că el este veritabilul *al-Mahdī*[10], de unde şi sentimentele pioase, pline de speranţă cu care era invocat, precum şi devotamentul fanatic, disperat cu care era sprijinit în confruntările cu turcii otomani. Printre adepţii săi se numărau nu numai grupurile alide, preponderent turcmene, ci şi importante segmente ale organizaţiilor corporatiste, nelipsite, încă de la începuturi, de un nucleu esoteric cu potenţial subversiv, precum şi o serie de personalităţi formate în mediile ienicereşti.

Deşi adeseori remarcabile prin tenta lor lirică, poemele Şâhului Ismâ'îl se disting, în primul rând, prin nota didactică pronunţată, pusă în slujba intensei propagande politice şi religioase desfăşurate de statul ale cărui baze le pusese la Ardabil. Abdülbâki Gölpınarlı (1962, p. 17) apreciază chiar că Şâh Ismâ'îl este cel mai didactic dintre poeţii veneraţi de grupurile *Alevî-Bektâşî*, în vreme ce Kaygusûz Abdâl se remarcă prin originalitatea formală şi informală, iar Pîr Sultân Abdâl prin lirismul inconfundabil. Paternitatea multora dintre poemele care-i poartă semnătura rămâne, ca şi în cazul altor creaţii circumscrise aceleiaşi

---

[9] A se vedea capitolul privitor la Ahmed Yesevî.

[10] Litt. "cel călăuzit" – personaj despre care mulţi musulmani cred că va apărea la sfârşitul vremurilor, spre a restabili dreptatea pentru o perioadă scurtă, determinată, care ar urma să preceadă sfârşitul lumii şi Ziua Judecăţii de Apoi (ar. *yawm ad-dīn*).

tradiţii, incertă; probabil că majoritatea covârşitoare a creaţiilor de acest tip, transmise îndeosebi pe filieră orală până astăzi, nu reprezintă altceva decât imitaţii fidele ale operelor originale, cu mult mai puţin numeroase. Chiar având în vedere acest posibil statut, ele sunt în măsură să ne ofere o imagine verosimilă asupra tematicii şi asupra stilului celor ce le-au servit drept sursă de inspiraţie.

Şâhului Ismâ'îl îi sunt atribuite atât poeme în *hece vezni*, cât şi poeme în *aruz vezni*, toate distingându-se prin limba simplă, clară, prin formula de adresare directă, aptă să preia şi să difuzeze mesajul ideologic care le servea drept resort, precum şi prin măiestria, prin eleganţa formală. Tematica predilectă a acestor poeme nu se deosebeşte fundamental de cea specifică altor poeţi cu aceeaşi orientare spirituală: devotamentul necondiţionat faţă de calea Celor Doisprezece Imami şi de rigorile acesteia, ostilitatea faţă de dinastia otomană, melancolia în faţa caracterului evanescent al vieţii, teme coranice, teme şi motive sufite clasice precum cel al trupului – închisoare a sufletului, teme de inspiraţie ḥallājiană.

Poeme precum cel exemplificat mai jos, relativ frecvente în creaţia lui Hatâyî, constituie expresive meditaţii asupra caracterului efemer al existenţei umane şi, în general, al reperelor vieţii profane, atrăgând totodată atenţia asupra dificultăţilor inerente căii mistice de cunoaştere:

Şu dünyanın ötesine
Vardım deyen yalan söyler
Baştan başa safâsını
Sürdüm deyen yalan söyler.
Ark kazarlar arkın arkın
Felek çevirmede çarkın

Bu dünyada mal ü mülküm
Vardır deyen yalan söyler
Kur' ağaçta olur gazel
Kendi okur kendi yazar
Ahdi bütün hüsnü güzel
Vardır deyen yalan söyler
Avcılar avlarlar bazı
Hakk'a ederler niyazı
Daim beş vakit namazı
Kıldım deyen yalan söyler
Şah Hatâyî'm der varılmaz
Varılırsa da gelinmez
Rehbersiz bir yol alınmaz
Aldım deyen yalan söyler.[11]

"Cel ce «dincolo de-această lume am ajuns»
Rosteşte, minciună grăieşte;
Cel ce «plăcerea pe de-a-ntregul am alungat-o»
Rosteşte, minciună grăieşte.
Săpând încet, încet canale,
Roata sorţii fără istov se-nvârteşte,
Cel ce «averi şi avuţii pe lumea asta am»

---

[11] Poemul de mai sus face parte din antologia întocmită de Abdülbâki Gölpınarlı (*Kaygusuz Abdal. Hatayi. Kul Himmet*, Istanbul, 1962, pp. 84-85), menţionată mai departe cu sigla *KAHKH*.

Rostește, minciună grăiește.
Frunze moarte se află-n uscatul copac,
El însuși recită, el însuși scrie,
Cel ce «desăvârșita uniune preafrumoasă este»
Rostește, minciună grăiește.
Vânătorii șoimul îl vânează,
Adevărului i se pleacă adânc la pământ,
Cel ce «întotdeauna cele cinci rugăciuni mi-am făcut»
Rostește, minciună grăiește.
Sunt Hatâyî; el spune «nu ajungi,
Iar de ajungi, întoarcere nu este;
Fără călăuză la drum nu se pornește»; cel ce «am pornit»
Rostește, minciună grăiește."

Și catrenul de mai jos, în stil *mâni*, sugerează obstacolele întâmpinate de postulant pe calea desăvârșirii de sine – temă predilectă a literaturii de tip inițiatic:

Dinle nefes canlıdır
Tutmayanlar kanlıdır
Hatâyî hazer eyle
Bu yol nerdübanlıdır. (*KAHKH*, p. 95)

"Ascultă, însuflețit este cuvântul,
Cei ce nu-l păzesc, sângerează.
Ferește-te, Hatâyî,
Presărată cu trepte e această cale."

Mâni-ul următor este, în mod evident, inspirat de o temă ḥallājiană, a cărei formulare se regăsește, aproape identic, într-un poem atribuit lui

Yûnus Emre (vezi pp. 220-221):

Hatâyî hâl çağında

Hak gönül alçağında,

Bin Kâ'be'den yeğrektir

Bir gönül al çağında. (*KAHKH*, p. 95)

"Hatâyî, la vremea extazului
Adevărul în a sufletului modestie adastă;
Mai presus de o mie de Ka'ba
Este un suflet la vremea incandescenței sale."

Didactic, moralist, tenace în susținerea și propagarea propriilor convingeri ori interese misionare, Şâh Ismâ'îl propune, prin intermediul poemelor care-i poartă pecetea, veritabile modele de acțiune și comportament ritual ori pios, prototipul prin excelență al personajelor exemplare rămânând și în cazul său, la fel ca și în situația altor grupări de orientare șiită, califul 'Alī:

Murtazâ Ali zatluyam

Gaziler deyin şah menem. (*KAHKH*, p. 94)

"Sunt cel ce poartă esența lui 'Alī Cel Ales,
Vitejilor, «șahul meu» să mă numiți."

Impactul social al poeziei Şâhului Ismâ'îl a fost atât de puternic, încât ea continuă să circule și astăzi, fiind rostită cu aleasă considerație la adunările ceremoniale *Alevî*. Comunitățile de confesiune alidă, relativ numeroase încă în Turcia contemporană, rămân atașate tradiției militante instituite de creația lui Hatâyî, a cărei continuă rememorare și perpetuare contribuie, într-o oarecare măsură, la menținerea coeziunii lor ideologice și, nu în ultimul rând, le alimentează prudența ori chiar ostilitatea constantă față de structura politică autoritară a statului.

PÎR SULTÂN ABDÂL

(secolul al XVI-lea)

Profund implicat în revendicările sociale ale epocii sale, Pîr Sultân Abdâl personifică direcţia combatantă, cu accente adeseori radicale, intransigente a poeziei populare anatoliene de inspiraţie sufită, fiind şi astăzi invocat cu deosebită veneraţie în cercurile *Alevî-Bektâşî*. Universul său religios, la fel de eclectic ca şi în cazul altor exponenţi ai aceleiaşi direcţii spirituale, este în mod evident influenţat, dacă nu chiar în întregime modelat de ideologia statului teocratic duodeciman patronat de safavizii din Iran, de unde şi coloratura sa politică pronunţată.

După cum am avut deja prilejul să remarcăm, curentul *Bektâşî* se distingea de alte mişcări spirituale contemporane prin aspectul fundamental sincretic şi permisiv, explicabil prin conjunctura istorică în care se cristalizase şi prin strategia sa expansionistă. El a încorporat idei şi practici rituale asumate de mai multe mişcări (*Bâbâîlik, Âhîlik, Abdâllık, Hurûfîlik, Kızılbâşlık, Kalenderîlik)*, care se situau, cel mai adesea, la limita ortodoxiei islamice, când nu i se opuneau în mod făţiş, şi care fuseseră absorbite sau, eventual, îşi pierduseră urma în vasta mişcare *Bektâşî*, după ce coexistaseră o vreme cu ea.

Principalele trăsături distinctive ale acestei literaturi, extrem de bogat reprezentată în toate epocile istoriei otomane, constau în cultivarea trinităţii *Hakk Muhammad Ali*, "Adevărul Muḥammad 'Alī", în accentul pus pe căutarea dragostei divine, în ataşamentul faţă de Casa Profetului (*Âl-i Âbâ*, "Familia mantalei") şi ostilitatea mereu reafirmată faţă de califul omayyad Yazīd (680-683), fiul lui Mu'āwiyya – acuzat de uciderea imamului Ḥusayn la Karbalā' (680) –, în adorarea lui Faḍl Allāh al-Ḥurūfī

(Fazlullâh)[1], în ideea cosubstanţialităţii lui Hâcı Bektâş Velî (eponimul confreriei) cu Muḥammad şi 'Alī; sunt, de asemenea, frecvent abordate dificultăţile căii sufite, precum şi relaţia maestru-discipol (Köprülü, 1991, p. 352; Birge, 1994, p. 73).

Reperele de mai sus, cu accente mai mult ori mai puţin specifice – derivate, cel mai adesea, din angajarea politică permanent clamată de autor –, sunt lesne identificabile în versurile lui Pîr Sultân Abdâl, confirmându-i apartenenţa la ampla mişcare populară la care ne referim. Originar din satul Banaz (zona Sivas), aşadar dintr-un mediu adânc marcat de pauperitate endemică şi frustrări ancestrale, Pîr Sultân Abdâl pare să fi fost beneficiarul unei instrucţii primare, specifică lăcaşelor sufite care împânzeau regiunile rurale ale Anatoliei; aceasta implica transmiterea unor informaţii generale privitoare la istoria islamului, la faptele profeţilor, la miracolele săvârşite de celebri sfinţi anatolieni, la fundamentele doctrinale şi rituale ale mişcării respective, dar şi a unor abilităţi în domeniul muzicii şi poeziei liturgice. Datele esenţiale ale acestui tip de educaţie se regăsesc cu limpezime în opera lui Pîr Sultân Abdâl, care a exercitat o influenţă decisivă asupra întregului curent alid rural; el rămâne, de altminteri, cel mai preţuit dintre cei şapte poeţi cultivaţi de adepţii acestui curent. Imnurile sale religioase (*nefes*), al căror limbaj simplu, accesibil răspundea în mai mare măsură exigenţelor de

---

[1] Faḍl Allāh (m. 1393/1394) este fondatorul unei secte şiite care împărtăşea, în parte, ideile 'ismā'īlīţilor (karmaţilor). Concepând evoluţia universului sub forma unor cicluri cu manifestări iniţiale şi finale asemănătoare, Faḍl Allāh, care se considera ultima manifestare a "ciclului sfinţilor" – coincidentă cu prima manifestare a ciclului următor şi, totodată, final, cel divin – se autoproclama "încarnarea lui Dumnezeu" şi declara că a fost trimis spre a le oferi oamenilor o revelaţie mai cuprinzătoare decât cele precedente; revelaţia amintită ar fi fost obţinută printr-o nouă modalitate de lectură a revelaţiilor anterioare, decurgând din calcule sofisticate, axate pe cumularea valorilor numerice atribuite grafemelor din alfabetul arab (Y. A. Öztürk, 1988, pp. 67-68).

comunicare ale mediilor la care ne referim, erau incluse în scenariul marilor adunări liturgice (*ayin-i cem*), fiind rostite pe fondul clasicului acompaniament de *sâz*; mai mult, potrivit unor mărturii, înseşi dansurile rituale (*semah*) se desfăşurau în acordurile imnurilor sale religioase, care beneficiau de o inegalabilă popularitate în astfel de aşezăminte.

Trebuie să observăm însă faptul că, deşi strâns înrudite şi împărtăşind, *grosso modo*, aceleaşi credinţe (în esenţă, venerarea lui 'Alī şi a celor doisprezece imami recunoscuţi de şiismul imamit, precum şi respectul faţă de Hâcı Bektâş Velî) şi aceleaşi practici religioase, cele două tendinţe – *Bektâşîlik* şi *Alevîlik* – nu erau întru totul superpozabile, prezentând deosebiri importante în ceea ce priveşte relaţia cu statul, inserţia socială, ataşamentul faţă de cercurile care le promovau. Adoptând o linie de evoluţie mai degrabă prudentă, după numeroasele tensiuni şi accidente de parcurs cunoscute în diverse perioade, ordinul *Bektâşî*, care se remarca prin structura şi ierarhiile sale de tip iniţiatic, ca şi prin organizarea de tip conventual, a sfârşit prin a se reconcilia, cel puţin parţial, atât cu statul otoman, cât şi cu sunnismul moderat, dobândind astfel recunoaşterea oficială şi beneficiind din plin de sistemul fundaţiilor pioase (*vakıf*) spre a-şi consolida influenţa. Curentul *Alevî* (denumire târzie, datând din secolul al XIX-lea) – desemnat, de obicei, în documentele otomane prin termenul *Kızılbâş*, litt. "capete roşii" – avea o multitudine de ramuri şi subramuri, fiind răspândit îndeosebi în mediul rural şi rămânând puternic influenţat de ethosul turcmen. El funcţiona mai degrabă ca o confesiune aparte decât ca un ordin, de vreme ce nu presupunea iniţiere, ci doar o ceremonie de confirmare, la maturitate; cel născut în sânul unei astfel de comunităţi era socotit, prin urmare, *Alevî* încă de la venirea sa pe lume şi educat în spiritul unor principii morale foarte limpezi, care urmăreau menţinerea coeziunii sociale. Ceremoniile religioase ale *Alevî*-ilor erau mai puţin sofisticate şi mai flexibile decât

cele ale *Bektâşî*-ilor, chiar dacă în ambele cazuri se recurgea la imnuri închinate celor doisprezece imami şiiţi (*düvâz*) interpretate cu acompaniament de *sâz*, la dansuri rituale (*semah*), la forme mai largi sau mai limitate de comensualism. Mai mult, ceremoniile religioase *Alevî* nu se desfăşurau în lăcaşuri regulate, de tip *tekke*, ci în case particulare sau în aer liber (pe coline socotite sacre, lângă surse de apă ori lângă copaci investiţi cu aceeaşi sacralitate etc.).

Ceea ce distinge însă fără echivoc curentul *Alevî* (*Kızılbâş*) de originile sale *Bektâşî* este relaţia extrem de tensionată cu statul – mai mult, ostilitatea făţişă, nedisimulată faţă de autorităţile centrale, manifestată prin violente revolte periodice, al căror ecou subzistă până astăzi în conştiinţa publică; la fel de durabilă, chiar dacă mai puţin vizibilă în contextul statului laic, rămâne falia existentă între populaţia sunnită majoritară şi comunităţile alide, grupate cel mai adesea în zone rurale ori semiurbanizate. Chiar dacă în epoca pe care a traversat-o Pîr Sultân Abdâl (secolul al XVI-lea) ostilitatea amintită era în mod cert alimentată de dinastia safavidă din Iran, istoria relaţiei ratate cu structurile de putere este de dată mult mai veche. Ilhan Başgöz (1977, p. 23) o pune în legătură cu revoltele turcmene orchestrate de Şeyh Ilyâs şi Şeyh Ishâk în perioada selgiukidă (secolul al XIII-lea), precum şi cu răscoala condusă de Bedreddîn din Simavna (secolul al XIV-lea) – mişcări ai căror supravieţuitori izbutiseră, în cele din urmă, să-şi piardă urma printre *Bektâşî*. Reputatul antropolog turc consideră că răscoalele *Kızılbâş/Alevî* nu reprezentau altceva decât o verigă din amplul lanţ al mişcărilor *bâtınî* (litt. "esoteric", cu conotaţia de "eretic") care începuseră să se manifeste în Anatolia încă de pe vremea selgiukizilor; mişcările şiito-ismailite din Iran, ereziile creştine din Imperiul bizantin constituiau, şi ele, verigi ale aceluiaşi lanţ imprevizibil, toate având în comun lupta împotriva etatismului sever, a religiei oficiale cu accente fundamentaliste, precum şi organizarea de tip

esoteric. Perioada celor mai virulente răscoale populare de inspirație *Alevî*, care s-au întins pe parcursul a circa două secole și au cuprins îndeosebi regiunile Sivas, Tokat, Yozgat, Amasya, Malatya, Kırşehir, Çorum avea să ia sfârșit odată cu declinul dinastiei safavide din Iran și cu dislocarea sa de către Nâdir Şâh, în secolul al XVIII-lea.

Pîr Sultân Abdâl a trăit în perioada de maximă efervescență a acestor mișcări insurecționiste. Traseul său existențial rămâne învăluit în mister, în măsura în care nu poate fi reconstituit decât pe baza datelor furnizate, pe de o parte, de poemele care i se atribuie (poeme notate în scris abia în secolul XX), iar pe de altă parte, de legendele țesute în jurul său – așadar, pe baza surselor orale, privite cu legitimă circumspecție. Potrivit acestor surse, Pîr Sultân Abdâl, al cărui nume real era Haydar, se bucura de un real prestigiu în zona Sivas, unde își desfășura predicația pusă în slujba propagandei safavide; implicat într-o răscoală antiotomană, el sfârșise prin a fi capturat și spânzurat, la o vârstă venerabilă, de un oarecare Hızır Pâşâ, evocat și în versurile sale. Iată un astfel de context:

Hızır Paşa bizi berdar etmeden
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Siyaset günleri gelip yetmeden
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Gönül çıkmak ister Şah'ın köşküne
Can boyanmak ister Ali müşküne
Pîrim Ali, On Iki Imam aşkına
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Her nereye gitsem yolum dumandır
Bizi böyle kılan ahd ü amandır
Zencir boynum sıktı halim yamandır

Açılın kapılar Şah'a gidelim
Yaz selleri gibi akar çağlarım
Hançer aldım ciğerciğim dağlarım
Garip kaldım şu arada ağlarım
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Ilgın ılgın eser seher yelleri
Yâre selâm eylen Urum Erleri
Bize peyik geldi Şah bülbülleri
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Pir Sultan'ım eydür, mürvetli Şah'ım
Yaram baş verdi sızlar ciğergâhım
Arşa direk direk olmuştur âhım
Açılın kapılar Şah'a gidelim.[2]

"Înainte ca Hızır Pâşâ să ne spânzure,
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!
Înainte de-a se arăta zilele pedepsei,
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!
Sufletul doreşte să ajungă-n palatul Şahului,
Sufletul doreşte să se coloreze-n moscul lui 'Alī[3]!
Maestru-mi este 'Alī, în numele Celor Doisprezece Imami,
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!
Oriîncotro m-aş duce, înnegurat mi-este drumul,

---

[2] Poemul citat este extras din ediţia critică întocmită de Cahit Öztelli (*Pir Sultan Abdal. Bütün şiirleri*, f. l., 1974, p. XIX), semnalată mai departe prin sigla *PSA*.

[3] Literatura sufită îi evocă adeseori pe sfinţi prin aluzii de tip olfactiv –de pildă, prin "parfumul sfinţeniei".

Înnegurat mi-l fac legământul şi-ndurarea;
Laţul mi s-a strâns împrejurul grumazului, amarnică mi-e starea,
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!
Precum torentele verii curg vârstele mele,
Inima mi-a fost spintecată, sufăr peste poate,
Am rămas singur în acest pustiu şi mă jeluiesc:
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!
Halucinant adie boarea zorilor,
Când sfinţii din Rûm îl salută pe Cel Iubit[4],
Privighetorile Şahului ne-au adus solie,
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!
Sunt Pîr Sultân Abdâl; spun: «Mărinimosule Şah,
A-nflorit în mine durerea, sufletul mi-l sfâşie,
Suspinele mele sunt coloane-ale tronului ceresc!»;
Deschideţi-vă, porţi, să mergem la Şah!"

Spre deosebire de alţi exegeţi, Cahit Öztelli (1974, p. XLVII) socoteşte că execuţia lui Pîr Sultân Abdâl nu s-a datorat unei cauze imediate, de vreme ce cronicile epocii nu menţionează vreo revoltă majoră în zonă, în perioada la care ne referim, ci a avut mai curând un caracter exemplar, de avertisment, cu atât mai mult cu cât i s-a conferit un caracter public; ea urmărea să descurajeze, probabil, febrila activitate de propagandă desfăşurată în Anatolia de diverse grupări subversive, printre care criticul îi identifică pe adepţii Şeyhului Bedreddîn[5] – răspândiţi, în

---

[4] Dumnezeu.

[5] Teolog şi cărturar, dar deţinând, o vreme, şi demnitatea de *kadıasker*, "judecător militar", Şeyh Bedreddîn îşi formulase un sistem doctrinar propriu, prin care urmărea reconcilierea turcilor cu creştinii de diverse etnii de pe cuprinsul Imperiului otoman, prin promovarea principiului egalităţii sociale şi religioase. Scopul final al demersurilor sale era, se pare, crearea unei uniuni capabile să zguduie din temelii biserica apuseană şi, în general, Europa catolică, mizând pe trainica animozitate dintre

secolul al XVI-lea, printre alizii din Anatolia centrală.

Data exactă a evenimentului amintit rămâne incertă, însă majoritatea exegeților tind să o plaseze către sfârșitul secolului al XVI-lea, când un oarecare Deli (sau Divâne) Hızır Pâşâ era guvernator de Sivas (Başgöz, 1977, p. 44; Öztelli, 1974, pp. XXXV-XL)[6]. Mai mult, socotind neîntemeiate speculațiile care îl identifică pe "șahul" atât de insistent evocat de Pîr Sultân Abdâl cu Şâh Tahmasb I, Ilhan Başgöz (*ibidem*, pp. 46-56) consideră că acesta era, de fapt, falsul Şâh Ismâ'îl, apărut în 1577 în împrejurimile Damascului, care a ajuns până în zona Bozok (Yozgat), chemând la revoltă împotriva ordinii constituite. Frecventele călătorii la Damasc, amintite cu mai multe prilejuri de Pîr Sultân Abdâl, ar fi fost legate, prin urmare, de activitatea desfășurată de acest personaj, care pare să fi fost de etnie turcmenă; această ipoteză este cu atât mai plauzibilă cu cât, în cuprinsul acelorași versuri, este pomenit pe alocuri și un anume Şâh Ismâ'îl.

Ca și în alte împrejurări similare, informațiile lacunare privitoare la existența reală a lui Pîr Sultân Abdâl sunt suplinite de imaginația populară printr-un larg evantai de legende inspirate de această temă; este foarte posibil ca punctul lor de plecare să fi fost constituit de evenimente reale, devenite obscure sau ininteligibile pe măsura trecerii timpului și reinterpretate în acord cu datele disponibile. Ele reflectă, în mare măsură, o serie de locuri comune, remarcate și în cazul altor scrieri cu conținut ori finalitate hagiografică: credința în capacitățile extrasenzoriale ale sfinților, în capacitatea lor de a supune forțele naturii (după ipotetica moarte a lui Pîr Sultân Abdâl, de pildă, focurile așezării nu se mai aprind, fiind necesară

---

biserica răsăriteană și cea apuseană.

[6] Unii comentatori situează momentul morții poetului mai aproape de mijlocul seolului al XVI-lea. Annemarie Schimmel (1975, p. 338), care-l conexează, pe bună dreptate, pe Pîr Sultân Abdâl cu tradiția instituită de misticul martir al-Ḥallāj (m. 922), avansează, de pildă, ca dată a execuției sale anul 1560.

intervenţia sfântului, a cărui dispariţie pământească se dovedeşte doar aparentă), credinţa în revenirea morţilor iluştri (după execuţia prin spânzurare, Pîr Sultân Abdâl este văzut, concomitent, în mai multe locuri, în vreme ce în ştreang atârnă un câine) etc. Mai multe legende se concentrează asupra relaţiei dintre Pîr Sultân Abdâl şi Hızır Pâşâ[7], căutând să ofere o explicaţie plauzibilă asupra motivelor condamnării poetului şi, poate, să escamoteze problema implicării sale în revoltele antiotomane ori a partizanatului în favoarea safavizilor. Alte legende evocă relaţia extrem de afectuoasă dintre poet şi fiica (sau, după alte variante, soţia) sa, Sanem. Originea acestor legende se află adesea în poeme ce conţin aluzii la evenimente ori atitudini concrete, devenite inevitabil opace prin pierderea legăturii cu concretul istoric; în asemenea cazuri, legendele amintite pot fi socotite variaţiuni libere pe marginea poemelor, cărora li se caută o plasare în contextul epocii.

Din cuprinsul naraţiunilor hagiografice, dar şi al poemelor care le-au servit drept pretext, se mai poate deduce că maestrul iniţiator al lui Pîr Sultân Abdâl a fost un oarecare Hasan, care s-a stabilit, o vreme, în aşezământul-mamă al *Bektâşî*-ilor de la Sulucakaraöyük, atingând cele mai înalte grade de emancipare spirituală, pentru a fi numit ulterior în fruntea lăcaşului întemeiat de Koyûn Bâbâ – derviş din perioada iniţială, de cristalizare a congregaţiei *Bektâşî*[8]. Tot din aceleaşi surse se poate deduce că cei mai fideli propagatori ai ideilor lui Pîr Sultân Abdâl au fost Kûl Himmet şi Kûl Hüseyin, care se remarcau, la rândul lor, prin harul poetic. Kûl Himmet, din a cărui creaţie s-a conservat un număr relativ

[7] Despre acesta din urmă se pretinde că, originar din aceeaşi regiune, fusese discipolul lui Pîr Sultân Abdâl în prima tinereţe.

[8] Tradiţia orală susţine că acest derviş ar fi fost, de fapt, trimis în Anatolia de Ahmed Yesevî. Mausoleul său (*türbe*) de la Osmacık a devenit repede un binecunoscut loc de pelerinaj, dat fiind renumele sfântului de a putea vindeca sterilitatea.

restrâns de poeme, își mărturisește, de altfel, în mai multe rânduri, această filiație. În ciuda faptului amintit, el rămâne, în mare măsură, un necunoscut; se presupune însă, datorită titulaturii de *kûl* pe care și-o asuma, că provenea din vestitul corp de armată al ienicerilor, ai cărui membri erau desemnați în mod tradițional prin formula *kapû kulları*, "robii Porții". În aceeași situație se afla, probabil, și Kûl Hüseyin, care era mai tânăr și care a fost discipolul lui Kûl Himmet.

Nu mai puțin controversată rămâne, la ora actuală, problema paternității reale a poemelor ce poartă semnătura lui Pîr Sultân Abdâl; este foarte dificil de precizat care anume dintre ele îi aparțin cu adevărat legendarului rapsod și care reprezintă contribuția celor ce i-au memorat creațiile, spre a le transmite apoi, prin viu grai, din generație în generație, dat fiind faptul că majoritatea lor covârșitoare a fost notată în scris abia după anul 1940. Un rol important revenea, pe această filieră, tradiției poeților *âşık*, care obișnuiau să-și alcătuiască un repertoriu propriu și să-l interpreteze, cu diverse prilejuri, pe parcursul întregii vieți. Uneori, ca urmare a scăderilor inerente memoriei sau a necesităților de adaptare la structura și pretențiile auditoriului, acestea erau modificate *ad hoc* de către chiar interpreții lor, ajungându-se la mai multe variante ale aceluiași poem. La fel de importante erau modificările operate asupra acelorași creații de transmițătorii lor succesivi, mai mult sau mai puțin autorizați, ori de auditoriu, înclinat spre memorare.

Ilhan Başgöz (1977, p. 26) avansează ipoteza că nici unul dintre poemele originale ale lui Pîr Sultân Abdâl nu ne-a parvenit în integritatea și integralitatea sa; în asemenea condiții, mai corect ar fi să se vorbească despre un filon al poeziei lui Pîr Sultân Abdâl, în buna tradiție a epigonismului care a marcat atât de durabil literatura populară turcă, decât despre o creație originală. Nesiguranța în privința multora dintre poemele lui Pîr Sultân Abdâl este mărturisită și de Cahit Öztelli, care s-a

ocupat de editarea sistematică a operei sale; un număr însemnat de poeme incluse în ediţiile care-i poartă girul au fost culese chiar din zona Sivasului, prin apelul la transmiţătorii orali şi la caietele de colecţie ale vremii (*cönk*), însă numai în situaţia în care se regăseau în cel puţin două surse de genul celor specificate.

Poemele (atribuite) lui Pîr Sultân Abdâl reflectă, după cum constatam, teme comune întregii literaturi de orientare alidă din centrul şi estul Anatoliei, dar şi literaturii sufite în ansamblul ei; prima dintre categoriile tematice menţionate poate fi socotită, însă, dominantă, dată fiind activitatea de propagandă religioasă în care era implicat poetul şi, probabil, gradul mai mare de concreteţe, de accesibilitate pe care-l presupunea aceasta. Numeroase sunt, de pildă, poemele care exprimă ataşamentul faţă de califul (imamul) 'Alī şi de Cei Doisprezece Imami veneraţi de şiismul imamit, precum şi adeziunea la subgruparea *ja'farī* (tr. *caferî*)[9]. Poemele cu componentă religioasă majoră includ adesea aluzii la diverse episoade din istoria islamului, în centrul cărora s-au aflat Muḥammad, vărul şi ginerele său, 'Alī, fiica sa, Fāṭima şi cei doi nepoţi ai Profetului, Ḥasan şi Ḥusayn. Nu mai puţin fervente ori patetice sunt creaţiile consacrate imamului Ḥusayn, martirul de la Karbalā', precum şi lui Hâcı Bektâş Velî, eponimul congregaţiei *Bektâşî*. Iată, de pildă, un poem dedicat califului (imamului) 'Alī bin 'Abī-Ṭālib:

Yemen ellerinden beri gelirken
Turnalar Ali'mi görmediniz mi

---

[9] Adeptă a celui de-al şaselea imam şiit, Ja'far aş-Ṣādiq (699-765), descendent atât al califului 'Alī – prin tată său, Muḥammad al-Bāqir (m. 731) –, cât şi al califului 'Abū-Bakr – prin mama sa –, ultimul imam recunoscut, în egală măsură, de şiiţii duodecimani (imamiţi) şi de cei septimani (ismailiţi), însă citat cu veneraţie şi de teologii sunniţi.

Hava üzerinde semâ ederken
Turnalar Ali'mi görmediniz mi
Şah'ım Heyber kalesini yıkarken
Nice Yezit halka olup bakarken
Muhammed Mustafa Mi'rac'a çıkarken
Turnalar Ali'mi görmediniz mi
Kim gördü deryada balık izini
Eğildi öptü Kanber'in gözünü
Nerde dinler Ali'm hup avâzını
Turnalar Ali'mi görmediniz mi
Havanın yüzünde semâ tutarken
Âb-ı Kevser şarabından içerken
Muhammed gül-ü reyhanın seçerken
Turnalar Ali'mi görmediniz mi
Şeriat yolunu Muhammed açtı
Tarikat menzilini Ali seçti
Bu meydandan nice erenler geçti
Turnalar Ali'mi görmediniz mi
Pîr Sultan'ım eydür, vur gidiyi
Dilim zikr eden dâim Hüdâ'yı
On Iki Imamın nesli sultanı
Turnalar Ali'mi görmediniz mi? (*PSA*, p. 95)

"Sosind de pe meleagurile Yemenului[10],

[10] Unele tradiţii orale pretind că tribul turcmen din rândurile căruia provenea Pîr Sultân Abdâl migrase în Anatolia din zona Yemenului.

Cocorilor[11], nu l-aţi zărit pe-al meu ‘Alī?
Rotindu-vă în aer, dănţuind,
Cocorilor, nu l-aţi zărit pe-al meu ‘Alī?
Când Şahul meu a nimicit cetatea Ḫaybar[12],
În vreme ce mulţimi de Yazīd stăteau şi priveau,
Când Muḥammad Muştafā s-a-nălţat la ceruri[13],
Cocorilor, nu l-aţi zărit pe-al meu ‘Alī?
Cine a văzut urma peştelui în apă,
S-a plecat şi-a sărutat ochiul lui Qanbar[14];
Unde-ascultă, oare, ‘Alī viersul dragostei?
Cocorilor, nu l-aţi zărit pe-al meu ‘Alī?
Dănţuind în aer, rotindu-vă,
Sorbind din vinul licorii paradisiace,
În vreme ce Muḥammad îşi alege trandafirul şi busuiocul,
Cocorilor, nu l-aţi zărit pe-al meu ‘Alī?
Calea Legii a deschis-o Muḥammad,
Popasul Căii l-a ales ‘Alī,

---

[11] În mediile anatoliene de orientare şiită, cocorul este un simbol al califului ‘Alī, iar dansul cocorilor este asemuit cu dansul mistic al dervişilor, care facilitează fenomenele de tip extatic.

[12] Târg în Ḥijāzul de nord, locuit de o colonie de cultivatori evrei. În 628-629, Muḥammad a încheiat un pact cu locuitorii aşezării, permiţându-le să-şi menţină privilegiile, cu condiţia cedării unei jumătăţi din propriile pământuri şi din recolta anuală, care urmau să le fie repartizate musulmanilor. În vremea califului ‘Umar, evreii din Ḫaybar au fost nevoiţi să abandoneze oaza şi să se refugieze în Siria.

[13] Aluzie la ascensiunea nocturnă a Profetului (*mi'rāj*).

[14] Sclavul eliberat al califului ‘Alī.

Mulți desăvârșiți s-au perindat prin astă încăpere[15];
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu 'Alī?
Sunt Pîr Sultân, ce rostește: «Doboară-l pe păcătos!»
Limba mea pe Dumnezeu veșnic îl cheamă,
Sultan al stirpei Celor Doisprezece Imami –
Cocorilor, nu l-ați zărit pe-al meu 'Alī?"

O categorie reprezentativă de poeme vădește atașamentul frenetic al autorului (sau, mai degrabă, al autorilor) față de safavizii iranieni; ele se referă, printre altele, la vizitele repetate ale poetului în Iran, vizite care urmăreau, potrivit unor exegeți, pregătirea și declanșarea unei expediții antiotomane, menită să curme frecventele abuzuri ale autorităților de la Istanbul. Considerăm că Ilhan Başgöz (1977, pp. 32-42) are, totuși, dreptate când afirmă că aspirația lui Pîr Sultân Abdâl se îndrepta mai degrabă către restaurarea ordinii sociale și că mecanismul ideologic pus, aparent, în slujba safavizilor nu urmărea altceva decât mobilizarea unor categorii cât mai largi ale populației paupere din satele anatoliene pentru atingerea acestui scop. În poezia specifică rapsozilor populari (*âșık*) existase, de fapt, întotdeauna o veritabilă tradiție a înfierării ori satirizării administrației corupte, însă suveranul era plasat, de obicei, în asemenea cazuri pe un plan superior, detașat de problemele cotidianului. Pîr Sultân Abdâl se sustrage, temerar, vechii tradiții; în cuprinsul poemelor sale, cele mai grele acuze se revarsă asupra sultanului, socotit răspunzător de toate nelegiuirile și, mai presus de toate, privit ca un uzurpator al tronului, cuvenit de drept celor neprihăniți, celor neimplicați în acte reprobabile, îndreptate împotriva propriilor supuși. Criza socială la care se referă poetul, având antecedente în perioada selgiukidă și neîncetând, de atunci, să se amplifice, intervenea pe fondul puternicelor confruntări dintre statul

[15] Vocabula *meydân* desemnează oratoriul – spațiul în care se desfășoară ceremoniile religioase ale grupurilor de orientare sufită.

otoman şi cel safavid iranian, respectiv dintre musulmanii sunniţi şi cei şiiţi, conducând, oarecum implicit, la sugestia că izbăvirea de regimul despotic al sultanului otoman nu putea surveni decât din tabăra opusă – cea care, în respectiva conjunctură, încerca să i se opună şi să-l anihileze. Pe fondul aşteptărilor mesianice care agitau lumea şiită, Şâh Ismâ'îl se prezentase drept veritabilul *al-Mahdī*, folosindu-se de această pretinsă identitate pentru a prelua puterea în Iran şi pentru a-şi ralia, ulterior, grupurile nemulţumite din Anatolia. Abila sa stratagemă a fost încununată de succes, deşi comunităţile *Alevî* din zona amintită mai trecuseră şi prin alte experienţe similare, chiar la începutul secolului al XVI-lea.

Un număr apreciabil de poeme abordează tema relaţiei profunde, subtile, inalienabile care se stabileşte între maestrul spiritual şi propriii discipoli – temă recurentă în literatura sufită de cele mai diverse orientări. Implicat într-o mişcare cu tentă militantă şi aspiraţii insurecţioniste, Pîr Sultân Abdâl urmărea difuziunea acesteia pe arii cât mai largi, prin crearea unor nuclee locale, menite să-i menţină vie şi să-i susţină ideologia – aşadar, prin racolarea unui număr cât mai însemnat de adepţi, ce urmau să-i devină, în parte, discipoli. Acestora le erau prescrise ritualuri de purificare, li se solicita un ataşament neclintit, necondiţionat faţă de propriul mentor, ca şi faţă de idealul transmis de acesta, păstrarea neclintită a tainei ordinului:

Dünyadan el çek ey divane gönlüm
Ulaş bir üstada, er ile görüş
Mürşidin nazarından yâd edersen
Ikilikten geçip bir ile görüş
Mürşide yüzünü sürmek dilersen
Emrine zatma ermek dilersen
Hakk'ın cemalini görmek dilersen

Nur ile nur olup sır ile görüş
Sen nefisini öldür, olagör yeksan
Erler meydanında olagör kurban
Yedi iklim dört köşede lâmekân
Erenlerin sırrı nur ile görüş
Âşık-ısadıklar ölegelmiştir
Ağlayanlar bir gün gülegelmiştir
El ele, Hakk'a yola gelmiştir
Tani kendi özün pîr ile görüş
Pîr Sultân'ım kemter kuldur Şah'ma
Hünkâr Hacı Bektaş nazargâhına
Deli gönül hâk ol düş dergâhına
Er olayım dersen er ile görüş. (*PSA*, pp. 170-171)

"Renunţă la lume, o, suflete nebun,
Du-te la un învăţător, cu sfântul te-ntâlneşte;
De-ţi aminteşti de privirea învăţătorului
Treci de dualitate, cu unul te-ntâlneşte.
De doreşti să te pleci adânc învăţătorului,
De doreşti să ajungi la esenţa învăţătorului,
De doreşti să vezi frumuseţea Adevărului,
Prin lumină, lumină devenind, cu taina te-ntâlneşte.
Ucide-ţi sinele cel rău, egal fii mereu,
La a sfinţilor adunare, jertfă fii mereu,
În cele şapte clime, în cele patru colţuri, dincolo de orice spaţiu,
Cu a sfinţilor taină –lumina –te-ntâlneşte.
Îndrăgostiţii cei fideli n-au încetat a muri,
Cei ce plângeau n-au încetat a râde,

Mână în mână, la Adevăr au ajuns întru dreapta cale;
Propria esenţă ţi-o cunoaşte, cu întemeietorul te-ntâlneşte.
Sunt Pîr Sultân, Şahului său umil rob;
La locul binecuvântatei priviri a lui Hâcı Bektâş Velî,
Suflete nebun, în ţărână te schimbă, pe la lăcaşu-i te abate;
De spui «sfânt să devin», cu sfântul te-ntâlneşte."

Din unele poeme se desprind aluzii la momente de derută, de amărăciune, de criză interioară datorate, cel mai adesea, nu atât eşecurilor personale, cât dezamăgirii provocate de unii coreligionari care, sub presiunea ameninţătoare a evenimentelor, sfârşiseră prin a-şi abandona idealurile.

Poemele de dragoste, din care transpare o fire pasională, tumultuoasă, nu reuşesc să se sustragă întru totul clişeelor imagistice ori verbale tradiţionale. Mai puţin numeroase decât cele cu tematică militantă, ele sugerează nu atât împlinirea adusă de o dragoste concretă, cât idealul abstract al iubirii desăvârşite –preludiu al stării unitive de factură mistică.

Poemele de inspiraţie sufită tipică prelucrează teme şi motive universal prezente în literatura islamică de această orientare, precum dragostea mistică, riturile, credinţele şi morala specifică. Potrivit lui Pîr Sultân Abdâl, dragostea mistică se trezeşte graţie elixirului magic (simbol al cunoaşterii cu valenţe iniţiatice, iluminative) oferit discipolilor de maeştrii lor spirituali. La fel ca şi în cazul altor grupări alide, un statut eminent în cadrul scenariului iniţiatic îi revine califului sau imamului ʻAlī, în a cărui definire pot fi depistate influenţe ale animismului preislamic.

Unul dintre motivele recurente ale genului, care apare constant şi în poemele lui Pîr Sultân Abdâl, este cel al "pactului preetern" sau "primordial", evocat în *Coran* (VII/171-172) ca garanţie a adeziunii necondiţionate la islam; un pact cu conotaţii similare –ne sugerează poetul –este însă şi cel care se stabileşte între maestrul iniţiator şi discipolul său:

Tâ ezelden Şah'a kurbân serimiz. (*PSA*, p. 228)

"Tocmai din eternitate îi este capul nostru jertfă Şahului."

Erenlerin erkânına yoluna

Tâ ezelden âşık oldum erenler. (*PSA*, p. 192)

"Arcanele, calea desăvârşiţilor

Tocmai din eternitate le-am îndrăgit, desăvârşiţilor."

Un alt motiv specific literaturii sufite este cel al sufletului-pasăre ferecat în colivia chinuitoare a trupului, care aspiră neîncetat să se elibereze şi să revină în eterata sa patrie divină:

Can dedikleri bir kuştur

Kuş kafesten uçar bir gün. (*PSA*, p. 306)

"Ceea ce suflet a fost numit este o pasăre;

Pasărea îşi ia zborul din colivie într-o zi."

Can kuşu kafesten âkabet uçar

Tenden uçan candan rehber isterler. (*PSA*, p. 161)

"În cele din urmă, a sufletului pasăre îşi ia zborul din colivie,

Sufletului ce din trup îşi ia zborul, călăuză i se cere."

Leitmotivul întregii literaturi create şi difuzate de mediile *Alevî-Bektâşî* –triada *Hak Muḥammad 'Alī* –transpare, desigur, şi din versurile lui Pîr Sultân Abdâl:

Hocam bana ilimleri sorarsa

Hak Muhammad Ali deyü okurum. (*PSA*, p. 117)

"De mă-ntreabă învăţătorul care sunt tainicele ştiinţe

Adevărul Muḥammad 'Alī eu rostesc."

Ben de şu dünyada üç güzel sevdim

Birisi kalbimde durana benzer

Birisi Muhammad birisi Ali

Şu garip halimden bilene benzer. (*PSA*, p. 223)

"Am iubit şi eu pe lumea asta trei frumuseţi:
Una se-aseamănă cu cea din inima mea,
Una este Muḥammad, una este 'Alī;
Se-asemănă cu cel ce ştie de-a mea stranie stare."
Cümle bir gerçeğe demişler beli
Tesbihleri Allah Muhammed Ali
Meşrebi Hüseynî ismi mevâlî
Hüseyin aşkına çıkan kânları. (*PSA*, p. 252)
"Cu toţii au rostit «da» unui adevăr,
Mătănii le sunt Dumnezeu Muḥammad 'Alī,
Firea lor către Ḥusayn îi îndreaptă, de stăpâni le este numele,
Sângele lor din dragoste pentru Ḥusayn se varsă."
Hak Muhammad Ali ücü bir nurdur
Söyleyen Muhammad dinleyen Ali
Birisini Hak ücü de birdir
Söyleyen Muhammad dinleyen Ali. (*PSA*, p. 377)
"Treimea Adevărul Muḥammad 'Alī este-o lumină,
Cel ce rosteşte este Muḥammad, cel ce ascultă – 'Alī,
Iar treimea Adevărului este unul;
Cel ce rosteşte este Muḥammad, cel ce ascultă – 'Alī."

În nenumărate rânduri este, de asemenea, afirmată identitatea şiită a poetului şi a discipolilor săi:

Eğnimize kırmızılar geyeriz
Hâlimizce her mânadan duyarız
Katarda Imam Cafer'e uyarız
Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz. (*PSA*, p. 115)
"Spatele în roşu ni-l înveşmântăm,

Potrivit stării noastre, orice sens îl aflăm,
În grup, ne supunem imamului Ja'far,
Noi suntem dintre cei ce rostesc Muḥammad 'Alī."
Aslımız On Iki Imam'a çıkar. (*ibidem*)
"Stirpea noastră ajunge la Cei Doisprezece Imami."
Pir Sultan'ım Nesîmî'dir pîrimiz
Evvel kurban verdik Şah'a serimiz
On Iki Imam meydanında dârımız
Biz şehidiz serdarımız Ali'dir. (*PSA*, p. 111)
"Sunt Pîr Sultân, întemeietor ne este Nesîmî[16],
Înaintea vremii, Şahului ne-am jertfit capul,
Stâlpul spânzurătorii noastre este la adunarea Celor Doisprezece Imami,
Noi suntem martirii, căpetenie ne este 'Alī."

Reproducem mai jos un celebru poem (*nevrûziyye*) consacrat zilei de *Nawrūz* – anul nou persan, de tradiție zoroastriană –, care rămâne și astăzi prilej de aleasă sărbătoare pentru comunitățile *Alevî*:

Sultan Nevrûz günü cemdir erenler
Gönüller şaz oldu ehl-i imanın
Cemâl yâri görüp doğru bilenler
Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın
Cümle eşya bu gün destur aldılar
Aşk ile dîdâra karşı yandılar
Erenler ceminde bâde sundular

---

[16] Poet de origine turcă, adept înfocat și propagandist neobosit al ideilor hurufite, martirizat la Alep, la începutul secolului al XIV-lea.

Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın
Erenler dergâhı rûşen bu günde
Doldurmuş bâdeyi sunar elinde
Susuz olan kanar kendi gönlünde
Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın
Sultan Nevrûz günü canlar uyanır
Hal ehli olanlar nura boyanır
Muhip olan bu gün ceme dolanır
Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın
Pîr himmet eyledi bu gün kuluna
Cümle muhip bu gün cemde buluna
Cümle eşya konar kudret balına
Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın
Âşık olan canlar bu gûn gelürler
Sultan Nevrûz günü birlik olurlar
Hallâk-ı cihandan ziya alurlar
Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın
Pir Sultan'ım eydür, erenler cemde
Akar çeşmim yaşı her dem bu demde
Muhabbet ateşi yanar sinemde
Himmeti erince Nevrûz Sultan'ın. (*PSA*, pp. 297-298)

"În ziua de *Sultân Nevrûz* este-adunare, o sfinţilor,
Sufletele credincioşilor s-au preschimbat în lăute,
Cunoscătorii-n Adevăr L-au zărit pe Desăvârşitul Iubit,
Atinşi de graţia *Sultanului Nevrûz.*
Lucrurile toate şi-au luat azi un răgaz,

De dragoste s-au mistuit în fața Divinului Chip,
Au oferit vinul[17] la a sfinților adunare,
Atinse de grația *Sultanului Nevrûz.*
Lăcașul sfinților e luminos în astă zi,
Au umplut cupa, în mână ți-o oferă,
Cel însetat în lacul lor se ostoiește,
Atins de grația *Sultanului Nevrûz.*
În ziua de *Sultan Nevrûz* sufletele se deșteaptă,
Cei cuprinși de extaz se-nveșmântă-n lumină,
Îndrăgostitul se rotește azi la adunare[18],
Atins de grația *Sultanului Nevrûz.*
În astă zi și-a binecuvântat învățătorul robul,
Îndrăgostiții toți astăzi vor fi la adunare,
Lucrurile laolaltă s-au așezat în mierea Omnipotenței,
Atinse de grația *Sultanului Nevrûz.*
Îndrăgostiții în astă zi se vădesc,
În ziua de *Sultan Nevrûz* Unul sunt toți,
De la Creatorul lumii iau lumină,
Atinși de grația *Sultanului Nevrûz.*
Sunt Pîr Sultân Abdâl, ce grăiește: «O, sfinților, la adunare
Curge a ochilor mei lacrimă, în clipa aceasta sunt clipele toate;
În pieptul meu se mistuie a dragostei vâlvătaie,
Atinsă de grația *Sultanului Nevrûz.*»"

Poezia lui Pîr Sultân Abdâl, însuflețită de pasiunea clocotitoare a

---

[17] Vinul este un simbol al dragostei divine, dar și al cunoașterii mistice; pocalul sugerează inima gnosticului, concepută ca receptacol al al Revelației și, implicit, al dragostei desăvârșite.

[18] Aluzie la dansul ritual cu valențe mistice (tr. *semâ, semah, samah*), care cunoaște diverse formule regionale.

ideliştilor, de speranţă şi aşteptare amestecată cu deziluzie nu şi-a epuizat nici astăzi resursele expresive, continuând să fie memorată cu sfinţenie şi să fie inclusă, la loc de cinste, în repertoriul poeţilor *âşık*. În ceea ce-l priveşte pe autorul lor, acesta se bucură de o legitimă preţuire în mediile populare, al căror imaginar, ale căror idei şi practici religioase le reflectă nu numai cu fidelitate, ci şi în cheia de sensibilitate care le este profund caracteristică.

BIBLIOGRAFIE

Abdal, Pir Sultan (1974) –*Bütün Şiirleri* (ed.: Cahit Öztelli), f.l.

Ahmed-i Yesevî (1991) – *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler* (ed.: Kemal Eraslan), Ankara.

Aksoy, Ömer Asım (1965) –*Atasözleri ve Deyimler*, Ankara.

Algar, Ayla (1992) – "Food in the Life of the Tekke", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 296-303.

Anawati, G.-C., **Gardet**, Louis (1976) – *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, Paris.

Andrews, Walter G. (1985) – *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-London.

Arendonk, C. van (1908) – "Futūwa", *E. I.*[1] I, Leyde-Paris.

Arendonk, C. van, **Faris**, Bichr (1945) – "Fütüvvet", *Islâm Ansiklopedisi* IV, Istanbul.

Atalay, Adil Ali (1990) –*Abdal Musa Sultan ve Velâyetnamesi*, Istanbul.

Austin, R. W. J. (1980) – "Introduction", Ibn al-'Arabî, *The Bezels of Wisdom*, New York-Ramsey-Toronto, pp. 1-44.

Aytaş, Gıyasettin (1999) –"Türk Kültür ve Edebiyatında Geyik Motifi ve «Haza Destan-ı Geyik»", *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 12, pp. 161-170.

Babinger, Franz (1927) –"Kalenderī", *E.I.*[1] II, Leyde-Paris.

Babinger, Franz (1934) –"Sari Saltik Dede", *E.I.*[1] IV, Leiden-Paris.

Babinger, Franz (1936) –"Nesīmī", *E.I.*[1] III, Leiden-Paris.

Bakhtiar, Laleh (1991) –*Sufi: Expressions of the Mystic Quest*, Londra.

Baldick, Julian (1993) – *Imaginary Muslims: The Uwaysi Mystics of Central Asia*, New York.

Barnes, John Robert (1992) – "The Dervish Orders in the Ottoman Empire", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 33-48.

Başgöz, Ilhan (1977) – "Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği", Sabahattin Eyuboğlu (ed.), *Pir Sultan Abdal*, Istanbul, pp. 11-56.

Başgöz, Ilhan (1998) – *Turkish Folklore and Oral Literature. Selected Essays* (ed.: Kemal Silay), Bloomington.

Baykara, Tuncer (1985) – *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara.

Bayraktarı, Cemal (1985) – "The First American Bektasi Tekke", *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 21-24.

Bazin, Louis (1994) – "La vie intelectuelle et culturelle dans l'Empire ottoman", Robert Mantran (coord.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, pp. 695-724.

Beldiceanu-Steinherr, Irène (1991) – "Les Bektaši à la lumière des recensements ottomans (XV^e^-XVI^e^ siècles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, pp. 21-79.

Birdoğan, Nejat (1992) – "Anadolu Alevî Ocaklarının Kuruluşu, Işlevleri, Yayınları", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* I, Ankara, pp. 5-16.

Birdoğan, Nejat (1995) – *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı Içerik-Köken*, Istanbul.

Birge, John Kingsley (1994) – *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra.

Blachère, Régis (1969) – *Le Coran*, Paris.

Bodrogligeti, Andras (1992) – "Ahmed Yasavî's Concept on «*Daftar-i sanî*»", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 1-11.

Boratav, Pertev Naili (1973) – *100 Soruda Türk Folkloru (Inanışlar. Töre ve Törenler. Oyunlar)*, Istanbul.

Boratav, Pertev Naili (1983) – "Bektâşî Geleneğinde Oğuz Kalıntıları", *Sanat – Edebiyat '81*, 22, pp. 3-5.

Braudel, Fernand (1994) – *Gramatica civilizațiilor* I–II, București.

Brelet-Rueff, Claudine (1991) – *Les médecines sacrées*, Paris.

Brown, John P. (1968) – *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (ed.: H. A. Rose), Londra.

Burckhardt, Titus (1969) – *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris.

Çağatay, Neşet (1981) – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*[1], Ankara.

Çağatay, Neşet (1989) – *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*[2], Ankara.

Çağlayan, Alper (1999) – "Pir Sultan", *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 12, pp. 195-201.

Cahen, Claude (1969) – "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques

autres", *Turcica* I, pp. 53-64.

Cantemir, Dimitrie (1987) – *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, Bucureşti.

Carmuhammed-Uli, Muhammedrahim (1992) – "Hoca Ahmed Yesevî'nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve O'nun Bilinmeyen «Risâle» Adlı Eserinin Ilmî Değeri", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 13-20.

Carra de Vaux, B. (1908) –"Bāṭiniyya", *E.I.*[1] I, Leyde–Paris.

Chabbi, Jacqueline (1990) – "La figure du maître dans l'Islam médiéval", Michel Meslin (ed.), *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, pp. 79-96.

Chartier, Roger (1997) – *Lecturi şi cititori în Franţa Vechiului Regim*, Bucureşti.

Chevalier, Jean, **Gheerbrant**, Alain (1994 – I; 1995 – II-III) – *Dicţionar de simboluri*, Bucureşti.

Ciopiński, Jan (1979; traduction et remarques) –"*Le Traité de bons conseils* de Yunus Emre", *Folia Orientalia* XV, pp. 77-96.

Clauson, Gerard (1972) – *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford.

Clayer, Nathalie (1994) –*Mystiques, État et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden-New York-Köln.

---------- (1912) –*Coranul* (traducere din arabă: Silvestru Octavian Isopescul), Cernăuţi.

---------- (2000) –*Coranul* (traducere, prezentare, note şi index: George Grigore), Bucureşti.

Corbin, Henry (1964) –*Histoire de la philosophie islamique, I (Des origines jusqu'à la mort d'Averroës, 1198)*, Paris.

Corbin, Henry (1973) – "Lettre-préface", Michel de Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nur 'Ali-Shah*, Paris.

Corbin, Henry (1981) –*Le Paradoxe du monothéisme*, Paris.

Culianu, Ioan Petru (1994) –*Călătorii în lumea de dincolo*, Bucureşti.

Culianu, Ioan Petru (1995) –*Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucureşti.

Culianu, Ioan Petru (1996) – "Religia şi creşterea puterii", Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*,

București, pp. 161-229.

---------- (1962) –*Dede Korkut Kitabı* (ed.: Suat Hisarcı), Istanbul.

Deny, Jean (1921) –*Grammaire de la langue turque (langue osmanli)*, Paris.

---------- (II –1965; III –1968; VI –1972; X –1978) –*Derleme Sözlüğü*, Ankara.

---------- (1997) –*Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*, Paris.

Dickie, James (1978) – "Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs", George Michell (ed.), *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*, Londra, pp. 15-47.

Didier, Hugues (1982) –"Le sacré selon l'Islam", *Corps Écrit* 2, pp. 167-191.

Dierl, Anton Jozef (1991) –*Anadolu Aleviliği*, Istanbul.

Dinescu, Viorica (1982) –*Teatrul de umbre turc*, București.

Dino, Guzine (1997a) – "Yunus Emre (1238?-?1320)", *Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*, Paris, pp. 849-851.

Dino, Guzine (1997b) – "Littérature turque", *Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*, Paris, pp. 514-518.

Doğru, Halime (1991) – *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*, Ankara.

Duby, Georges (1986) – "Difuzarea modelelor culturale în societatea feudală", Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, pp. 223-232.

Duchemin, André (1975) – "Un grand mystique turc Yunus Emre, 1248-1320. *Petit livre de conseils* (1307)", *Turcica* VII, pp. 73-104.

Durkheim, Émile (1994) –*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.

Duțu, Alexandru (1986), *Dimensiunea umană a istoriei*, București.

El-Bokhârî (1991) –*L'authentique Tradition musulmane* (traduction, introduction et notes par G. H. Bousquet), Paris.

Eliade, Mircea (1992a) –*Sacrul și profanul*, București.

Eliade, Mircea (1992b) –*Tratat de istorie a religiilor*, București.

Eliade, Mircea (1995) – "Experiențe ale luminii mistice", *Mefistofel și androginul*, București, pp. 11-70.

Eliade, Mircea (1997) – *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, București.

---------- (1908-1936) –*Encyclopédie de l'Islam*, ed. I (ed.: M. T. Houtsma *et alii*), Leiden.

---------- (1954 –) –*Encyclopédie de l'Islam*, ed. a II-a (ed.: H. A. R. Gibb *et*

alii), Leiden.

Eraslan, Kemal (1991) – "Giriş", Ahmed-i Yesevî, *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara, pp. 1-46.

Ernst, Carl W. (1985) – *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany.

Erseven, Ilhan Cem (1990) – *Aleviler'de Semah*, Istanbul.

Esin, Emel (1985) – "«Eren». Les *dervīš* hétérodoxes turcs d'Asie Centrale et le peintre surnommé « Siyāh-qalam»", *Turcica* XVII, pp. 7-41.

Eyice, Semavi (1967) – "Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi", *Belleten* XXXI, 121-124, pp. 556-592.

Eyüboğlu, Sabahattin (1977) – *Pir Sultan Abdal*, Istanbul.

Fahd, Toufy (1996) – "Lumea vrăjitorului în islam", *Lumea vrăjitorului* (volum colectiv), Bucureşti, pp. 163-211.

Feldman, Walter (1992) – "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 187-202.

Fenton, Paul B. (1996) – "Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le judaïsme et dans l'islam: Étude comparative", *Revue de l'histoire des religions* 213, 2, pp. 161-189.

Fethi Gözler, H. (1986) – "Edebiyatımızda Kullanılan Mahlas ve Mahlasnameler üzerine", *Türk Dili* 418, pp. 755-764.

Filipovic, Milenko S. (1954) – "The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia)", *Man*, ian., pp. 10-13.

Glassé, Cyril, (1991) – *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris.

Gökalp, Altan (1980) – *Têtes rouges et bouches noires*, Paris.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1957) – "Mevlevîlik", *Islâm Ansiklopedisi* III, Istanbul.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1962) – *Kaygusuz Abdal. Hatayî. Kul Himmet*, Istanbul.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1964) – "Bektaşîlik-Hurûfîlik ve Fadl Allâh'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih", *Şarkiyat Mecmuası* V, pp. 15-22.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1969) – *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, Istanbul.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1972) – *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, f.l.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1977) – *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve*

Atasözleri, Istanbul.

Goodwin, Godfrey (1992) – "The Dervish Architecture in Anatolia", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 57-69.

Guellouz, Azzedine (1996), "Islamul", Jean Delumeau (coord.) – *Religiile lumii*, Bucureşti.

Güzel, Abdurrahman (1986) – *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Bibliyografyası (Hayatı. Eserlerinden Örnekler. Bibliyografya)*, Ankara.

Güzel, Abdurrahman (1992) – "Ahmet Yesevî'nin *Fakrnâmesi* ile Hacı Bektaş Velî'nin *Makalatı* Arasındaki Benzerlikler", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 33-43.

Halman, Talat Sait, **And**, Metin (1992) – *Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes*, Istanbul.

Hasluck, F. W. (1928) – *Bektaşîlik Tetkikleri*, Istanbul.

Haviland, William A. (1990) – *Cultural Anthropology*, Orlando.

Hayit, Baymirza (1992) – "Türkistan Kadınlarının Yesevîcilik Ananesi", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 45-47.

Huart, Claude (1927) – "Kalender", *E. I*[1] II, Leyde–Paris.

Huizinga, Johan (1993) – *Amurgul Evului Mediu*, Bucureşti.

Ibn al-'Arabî (1980) – *The Bezels of Wisdom* (translation from arabic: R. W. J. Austin), New York-Ramsey-Toronto.

Inalcık, Halil (1996) – *Imperiul Otoman: epoca clasică, 1300-1600*, Bucureşti.

---------- (1950-1957) – *Islâm Ansiklopedisi* (ed.: Fuad Köprülü *et alii*), Istanbul.

Jettmar, Karl (1983) – *Arta stepelor*, Bucureşti.

Jong, Frederick de (1985) – "Secrets and Symbols in Bektaşî Calligraphy", *The Turkish Studies Association Bulletin* 9, 1, pp. 32-33.

Jong, Frederick de (1985) – "The Kızılbaş Sects in Bulgaria: Remnants of Safavi Islam?", *ibidem*, pp. 30-32.

Jong, Frederick de (1986) – "The Turks and Tatars in Romania: Materials Relative to their History and Notes on their Present-day Condition", *Turcica* 18, pp. 165-189.

Jung, C. G. (1994) – *În lumea arhetipurilor*, Bucureşti.

Kaşgarî, Mahmut (1985-1986) – *Divânü Lûgat-it-Türk*, I-III (ed.: Besim Atalay), Ankara.

Kabaklı, Ahmet (1968) – *Türk Edebiyatı* II, Istanbul.

Kafadar, Cemal (1992) – "The New Visibility in Turkish Studies and Cultural Life", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 307-322.

Kafesoğlu, Ibrahim (1976a) – "Gök-Türk Hâkanlıkları", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 710-730.

Kafesoğlu, Ibrahim (1976b) – "Kültür ve Teşkilât", *ibidem*, pp. 752-785.

Kafesoğlu, Ibrahim (1976c) – "Oğuzlar", *ibidem*, pp. 735-738.

Kafesoğlu, Ibrahim (1976d) – "Türkler'in Islamiyete Girişi", *ibidem*, pp. 786-792.

Kalâbâdhî (1981) – *Traité de soufisme. Les Maîtres et les Étapes. Kitâb al-Ta'arruf li-Madhab. Ahl al-Tasawwuf* (traduit de l'arabe: Roger Deladrière), Paris.

Karamustafa, Ahmet T. (1999) – "Kalenderler, Abdallar, Hayderiler: 16. Yüzyılda Bektaşiliğin Oluşumu", *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 11, pp. 61-68

Kardaş, Rıza (1976) – "Türk Cemiyetinde Dinî Hayat", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara, pp. 1405-1421.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (2000) – "The New Garments of Alevism", *ISIM Newsletter* 5, p. 23.

Kezer, Ali (1995) – "Yörükler", *Türk Dünyası Araştırmaları* 97, pp. 137-151.

Kiel, Machiel (1990) – "A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria: the Bektaşi Tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kalugerovo-Nova Zagora", *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*, Londra, pp. 53-60.

Kocatürk, Vasfi Mahir (1968) – *Türk Edebiyatı Tarihi*, Istanbul.

Köprülüzâde, Fuad (1929) – *L'influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, Istanbul.

Köprülü(zâde), Mehmed Fuad (1935) – "Abdal", *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi* I, Istanbul, pp. 23-56.

Köprülü(zâde), Mehmed Fuad (1981) –*Türk Edebiyatı Tarihi*, Istanbul.

Köprülü(zâde), Fuad (1991) –*Türk Edebiyatında Ilk Mutasavvıflar*, Ankara.

Kreiser, Klaus (1986) – "Notes sur le présent et le passé des ordres mystiques en Turquie", A. Popovic & G. Veinstein (ed.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, pp. 49-61.

Kreiser, Klaus (1992) – "The Dervish Living", în Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 49-56.

--------- (1975) –*Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli* (ed.: Süleyman Ateş), Ankara.

Laqueur, Hans-Peter (1992) – "Dervish Gravestones", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 284-295.

———(1967) –*Le Coran* (introduction, traduction et notes par D. Masson), Paris.

Lewis, Geoffrey (1968) –*La Turquie*, Verviers.

Lifchez, Raymond (1992) – "The Lodges of Istanbul", Raymond Lifchez, (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 73-129.

Mandel, Ruth (1995) – "The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context. The Example of Berlin", Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, pp. 427-434.

Mantran, Robert (1962) – *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris.

Mantran, Robert (1975) –*Histoire de la Turquie*, Paris.

Margoliouth, D. S. (1936) – "al-Rifā'ī", *E.I.*[1] III, Leiden-Paris.

Massignon, Louis (1968) – *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris.

Mauss, Marcel (1966) –*Sociologie et anthropologie*, Paris.

Mauss, Marcel (1993) –*Eseu despre dar*, Iaşi.

Mélikoff, Irène, (1962) –*Abū Muslim. Le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris.

Mélikoff, Irène (1975) – "Le problème Kızılbaş", *Turcica* VI, pp. 49-67.

Mélikoff, Irène (1980) – "Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan*, Istanbul, pp. 149-157.

Mélikoff, Irène (1992) – "Ahmed Yesevî ve Türklerde Islâmiyet", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 61-67.

Melioransky, P. (1908) – "Ahmed Yesevî", *E.I.*[1] I, Leyde-Paris.

Meslin, Michel (1990) – "Le maître spirituel", *Maître et disciples dans les traditions religieuses*, Paris, pp. 11-19.

Meslin, Michel (1993) – *Ştiinţa religiilor*, Bucureşti.

Michell, George (1978; ed.) – *Architecture of the Islamic World*, Londra.

Miquel, André (1994) – *Islamul şi civilizaţia sa* I – II, Bucureşti.

Miras, Michel de (1973) – *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien: Nur 'Ali-Shah*, Paris.

Mokri, Muhammad (1972) – "La mystique musulmane", M.-M. Davy (coord.), *Encyclopédie des mystiques*, Paris, pp. 391-419.

Munteanu, Luminiţa (1992) – "Yunus Emre – poésie, mysticisme et mémoire des origines", *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 1, pp. 51-68.

Munteanu, Luminiţa (1993) – "Ahîlik – Ortaçağda Sosyal Düzen ve Dünya Temsili", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 91-95.

Munteanu, Luminiţa (1993) – "Ahîlik ile Mevlevîlik Arasındaki Ilişkiler Konusunda Bazı Mülâhazalar", *3. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Afyonkarahisar, pp. 373-376.

Munteanu, Luminiţa (1995) – "Ahmed-i Yesevî ve Mistik Ölüm Meselesi", *Renkler* 4, pp. 264-270.

Munteanu, Luminiţa (1996) – "La typologie du saint populaire au début du soufisme anatolien: XIII[e]- XV[e] siècles", *Martor* 1, pp. 36-42.

Munteanu, Luminiţa (1996) – "Lirica *Bektâşî*, între efuziune şi apostolat", *Viaţa Românească* 5-6, pp. 114-126.

Munteanu, Luminiţa, **Grigore**, George (2001) – *Călăuza dervişului. Din mistica*

islamică, Bucureşti.

Nicholson, Reynold A. (1989) –*The Mystics of Islam*, Londra.

Nourmoukhammedov, Nagim Bek (1980) – *The Mausoleum of Hodja Ahmed Yasevî*, Alma Ata.

Noyan, Bedri (1987) –*Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992a) – "Anadolu Türk Halk Sûfiliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü", *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, pp. 75-84.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992b) –"Türk Folklorunda Rum Abdalları", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* II, Ankara, pp. 271-276.

Ocak, Ahmet Yaşar (1995) – "Remarques sur le rôle des derviches kalenderis dans la formation de l'ordre bektachi", Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (ed.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, pp. 55-62.

Ögel, Bahaeddin (1988) –*Dünden Bugüne Türk Kültürünün Çağları*, Istanbul.

Önder, Mehmet (1990) –*Mevlâna Jelaleddin Rûmî*, Ankara.

Ong, Walter J. (1986) – "Cuvînt rostit, cuvînt scris, cuvînt tipărit", Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti, pp. 283-302.

Otto, Rudolf (1992) –*Sacrul*, Cluj.

Otto, Rudolf (1996) –*Despre Numinos*, Cluj.

Öz, Baki (1990) –*Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, Istanbul.

Özbek, Mehmet (1992) – "Urfa'da Gözden Uzak Bir Alevî Köyü ve Halk Musikisi", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* III, Ankara, pp. 165-184.

Öztelli, Cahit (1974) – "Hayatı ve Sanatı", *Pir Sultan Abdal. Bütün şiirleri*, f. l., pp. XIII-LXXIV.

Öztoprak, Fahrettin (1995) – "Balkan Türkleri ve Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Türk Dünyası Araştırmaları* 96; 97.

Öztürk, Mürsel (1987) – "Ahmed Yesevî –Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre Zinciri", *Erdem* 3, 9, pp. 759-768.

Öztürk, Mürsel (1988) –"Bektaşî Şiiri", *Erdem* 4, 11, pp. 593-599.

Öztürk, Yaşar Nuri (1988) –*The Eye of the Heart*, Istanbul.

Pinguet, Catherine (1998) – "Traduire la poésie populaire et mystique turque: difficultés et enjeux", *Journal asiatique* 286, 2, pp. 389-408.

Popovic, Alexandre, **Veinstein**, Gilles (1995; ed.) – *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul.

Puech, H.-Ch. (1972; coord.) –*Histoire des religions* II, Paris.

Ralet, Dimitrie (1979) –*Suvenire şi impresii de călătorie în România, Bulgaria, Constantinopole* (ed.: Mircea Anghelescu), Bucureşti.

Rásonyi, Laszlo (1983) – *Türk Devletinin Batıdaki Vârisleri ve Ilk Müslüman Türkler*, Ankara.

Roux, Jean-Paul (1996) –"Şamanul", *Lumea vrăjitorului*, Bucureşti, pp. 215-240.

Savory, Roger M. (1975) – "The Qizilbāsh, Education and Arts", *Turcica* VI, pp. 168-176.

Schimmel, Annemarie (1975) –*Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.

Schuon, Fritjof (1980) –*Le soufisme – voile et quintessance*, Paris.

Senayî, Mehdi (1999) – "Ahmet Yesevî ve Yesevîlik", *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 12, pp. 143-148.

Sertoğlu, Midhat (1958) –*Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul.

Sezgin, Abdülkadir (1990) –*Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik*, Ankara.

--------- (1953) –*Shorter Encyclopaedia of Islam* (ed.: H. A. R. Gibb, J. H. Kramers *et alii*), Leiden.

Shankland, David (2000) – "Studying Secularism: Modern Turkey and the Alevis", *ISIM Newsletter* 5, p. 43.

Sourdel, Dominique et Janine (1996) –*Dictionnaire historique de l'islam*, Paris.

Stahl, Paul Henri (1979) – "Croyances communes des chrétiens et des musulmans balkaniques", *Buletinul Bibliotecii Române* (Freiburg) VII (XI), pp. 79-126.

Sultân Valad (1982) – *Maître et disciple. Kitâb al-Ma'ârif* (traduction du persan: Eva de Vitray-Meyerovitch), Paris.

Sümer, Faruk (1980) –*Oğuzlar*, Istanbul.

Şakir, Ziya (f. a.) –*Mezhepler Tarihi ve Şah Ismail*, Istanbul.

Taeschner, Franz (1956) –"Akhi", *E.I.*[2] I, Leiden–Paris.

Tanman, Baha M. (1992) – "Settings for the Veneration of Saints", Raymond Lifchez (ed.), *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, pp. 130-171.

---------- (I –1963; III –1967; V –1971) –*Tarama Sözlüğü*, Ankara.

Tatçı, Mustafa (1991) –*Yunus Emre Divânı* III: *Risâletü'n-Nushiyye*, Ankara.

Tekin, Talât (1987) – "Yunus Emre'nin Gotik Harfleriyle Iki Manzumesi", *Erdem* 3, 8, pp. 367-392.

Timurtaş, Faruk (1989) –*Yunus Emre Divânı*, Ankara.

Timurtaş, Faruk K. (1991) – *Osmanlı Türkçesi Grameri. Eski Yazı ve Imlâ-Arapça-Farsça-Eski Anadolu Türkçesi*, Istanbul.

Timurtaş, Faruk K. (1993) –*Osmanlı Türkçesine Giriş. Eski Yazı-Gramer-Aruz-Metinler*, Istanbul.

Trimingham, J. Spencer (1971) –*The Sufi Orders in Islam*, Oxford.

Tschudi, R. (1960) –"Bektashiyya", *E.I.*[2] I, Leiden-Paris.

Tschudi, R. (1908) –"Hadji Bektaš", *E.I.*[1] I, Leyde-Paris.

Türkdoğan, Orhan (1995) –*Alevi-Bektaşi Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Istanbul.

Uğurlu, Kâmil (2001) –"Yesevi Kulliye", *Eurasian Studies* 19, pp. 119-130.

Uluçay, Ömer (1992) –*Gülbang: Alevilik'te Dua*, Adana.

Uludağ, Süleyman (1991) –*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Istanbul.

Uraz, Murat (1967) –*Türk Mitolojisi*, Istanbul.

Uysal, Ahmet Edip (1986; ed.) –*Traditional Turkish Folktales for Children*, Ankara.

Üzüm, Ilyas (2000) – "Pir Sultan Abdal'da Tanrı Anlayışı", *Hacı Bektaş Veli. Araştırma Dergisi* 15, pp. 133-153.

Van Gennep, Arnold (1997) –*Formarea legendelor*, Iaşi.

Vauchez, André (1994) –*Spiritualitatea Evului Mediu occidental*, Bucureşti.

Vauchez, André (1999) – "Sfîntul", Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval*, Iaşi, pp. 285-316.

-------- (1995), *Vilâyet-Nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hâcı Bektâş Velî* (ed.: Abdülbâki Gölpınarlı), Istanbul.

Vitebsky, Piers (1995) –*The Shaman: Voyages of the Soul, Trance, Ecstasy, and Healing from Siberia to the Amazon*, Boston.

Vitray-Meyerovitch, Eva de (1986) –*Anthologie du soufisme*, Paris.

Vitray-Meyerovitch, Eva de (1995) –*Islam, l'autre visage*, Paris.

Vogt-Göknil, Ulya (f.a.) –*Ottoman Turkey*, f.l.

ISBN: 973-575-570-X

Lei 152800